



X. Jahrgang 1893.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:
Fr. 5. — für die *Schweiz.* — M. 5. — für's *Ausland.*

Zürich III
Verlag von Aug. Frick
1893.

Inhalts-Verzeichnis.

Ein Fragezeichen zu der Methode der gegenwärtig herrschenden neutestamentlichen Textkritik.

Von *R. Steck.*

Vor kurzem ist ein Schriftchen erschienen, das mit Recht als eine bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie bezeichnet worden ist, nämlich das Schriftchen von Pfarrer *Arnold Rüegg:* die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann, ein Versuch zur Orientirung, Zürich, Orell Füssli 1892. Der Verfasser behandelt nicht nur einen interessanten Gegenstand, sondern er bringt denselben auch mit voller Sachkunde und in klarer Form zur Darstellung. Da er namentlich auch die englische Arbeit der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik berücksichtigt hat und hiebei Mitteilungen von Prof. Hort in Cambridge verwerten konnte, so füllt das kleine Werk, wie mit Recht von einem Recensenten gesagt worden ist, eine Lücke in der theologischen Literatur aus und ist jedem zu empfehlen, davon Kenntnis zu nehmen. Wenn der Verfasser im Vorwort bemerkt, er wende sich in erster Linie an den praktischen Theologen, so ist es doch gewiss nicht zu viel erwartet, wenn er hofft, dass auch die Fachgelehrten seine Arbeit nicht unbeachtet lassen werden. Auch diese werden sie gewiss gern benutzen und manches aus ihr lernen.

Um so mehr ist es aber Pflicht der theologischen Wissenschaft und zwar in erster Linie hier der Exegese und biblischen Kritik, zu der ganzen Auffassung des Geschäftes der neutestamentlichen Textkritik, wie sie der Verfasser vertritt, Stellung zu nehmen. Er sieht das Heil in dem unbedingten Anschluss an die Methode, die der neuesten und berühmtesten Ausgabe des neuen Testamentes vom Jahre 1881, derjenigen der beiden Cambridger Professoren B. F. Westcott und F. J. A. Hort zu Grunde liegt. In dem Werk dieser Männer vollendet sich nach ihm das Streben, das schon in Griesbach zu Tage trat, in Lachmann noch energischer wirkte, in Tischendorf mit einer unermüdlichen Arbeitskraft und einer beispiellosen Beherrschung des ungeheuren Materials sich verband und Resultate zu Tage förderte, welche gegenwärtig in wissenschaftlichen Kreisen fast unbeschränkte Anerkennung gefunden haben.

So misslich es nun auch ist, derartigen Anschauungen, die so zu sagen im Besitze der Macht sind, entgegenzutreten, so ist doch andererseits die Gefahr vorhanden, dass auf diesem Wege nach und nach Ansichten in der theologischen Wissenschaft kanonisirt werden möchten, die der Exegese ihr Geschäft erschweren und ihre Leistungen beeinträchtigen. Und da ich nun einmal das Schicksal habe, auch in dieser Frage, wie in andern, mit den meisten der Fachgenossen nicht gleicher Meinung zu sein, so möge es mir vergönnt sein, wenigstens einige Bedenken vorzubringen, die sich mir schon seit längerer Zeit und namentlich auch wieder beim Lesen der Rüeggschen Schrift aufgedrängt haben und von denen der geneigte Leser vielleicht, wenn er geduldig genug war sie anzuhören, am Ende finden wird, dass sie doch nicht so ganz ohne Grund sein mögen.

Es geht schon von längerer Zeit her durch die neutestamentliche Textkritik eine doppelte Strömung. Auf der einen Seite stehen die Gelehrten, welche den Text des neuen Testamentes auf Grund der ältesten Handschriften neu zu construiren suchen. Auf der andern stehen Kritiker, die zwar auch das Geschäft der Kritik ganz unbefangen und vorurteilslos zu treiben sich bewusst sind, die aber in ihren Resultaten mannigfach von dem Texte der sogenannten ältesten Handschriften abweichen und sich dem Receptus nähern. Auf jener Seite stehen die glänzendsten Namen der neueren Textkritik und ihr Einfluss ist ein fortwährend steigender. Auf dieser Seite dagegen finden sich die vorzüglichsten Exegeten. Und was am merkwürdigsten ist, ein jeder von den Vertretern der Textkritik hat neben sich einen Antagonisten, der das Gegenteil von dem behauptet, was jener als sicheres Resultat der wissenschaftlichen Forschung ausgiebt. Diese Widersacher treten weniger glänzend hervor und ihr Einfluss ist ein geringerer, aber allein schon die Tatsache, dass sie immer wieder erscheinen und sich dem Fortschritt der textkritischen Arbeit gleichsam als Bleigewicht an die Füsse heften, spricht dafür, dass auch sie ein gewisses Recht für ihre Anschauungen in Anspruch nehmen dürfen. *Griesbach's* Arbeit fand in *Matthaei* einen gelehrten und heftigen Gegner, von dem seiner Zeit Michaëlis sagte: „wenn Herr Matthaei den Namen Griesbach nennen soll, ist er seiner nicht völlig mächtig“. Gegen *Lachmann* tritt der Katholik *Augustin Scholz* auf den Plan, *Tischendorf* gegenüber steht *Reiche* mit seinem umfangreichen Commentarius criticus in novum Testamentum. Auch die neuesten englischen Herausgeber *Westcott* und *Hort* haben einen solchen Antipoden gefunden in dem grundgelehrten aber auch gründlich conservativen *Scrivener*, der über ihre Ausgabe das Urteil fällt: valent quidem hae virtutes, tam rarae quam eximiae, ad invidiam vel potius admirationem lectoris excitandam, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, ut meum fert judicium, non valent. Legibus Lachmannianis ab initio misere emancipati, ad metam adhuc a veritate remotiorem quam Lachmannus ipse tandem progressi, splendidum peccatum, non κτῆμα εἰς ἀεί,

in lucem emiserunt. (Vorrede zu der Ausgabe des Stephanischen Textes von 1886).

Diese andere Reihe von Textkritikern stimmt darin überein, dass man den ältesten Handschriften nicht immer und blindlings folgen darf, sie legen ferner alle mehr oder weniger Wert auf die Minuskelhandschriften, die von der gewöhnlichen Textkritik ziemlich bei Seite gelassen werden, und in ihren Resultaten nähern sie sich mehr dem Receptus.

Soweit nun diese Opposition gegen die textkritische Arbeit auf conservativem Festhalten am überlieferten Text beruht, kann ihr natürlich kein wissenschaftlicher Wert zugesprochen werden. Die blosse süsse Gewohnheit des Daseins gibt noch kein Recht auf stete Anerkennung und schon Tertullian hat gesagt, Christus habe nicht gesprochen: ich bin die Gewohnheit, sondern: ich bin die Wahrheit. Auch der fromme Prälat Bengel, der als einer der ersten in Deutschland das Recht der Textkritik verteidigte fand mit Fug und Recht, unsere Ehrfurcht gebühre dem Wort Gottes, aber nicht den Buchstaben, in welchen irrtumsfähige Menschen dieses Wort später überliefert hätten. Der textus receptus als solcher hat in der Tat keinen Anspruch auf Heiligkeit und Unverletzlichkeit und mag er noch so weite Verbreitung gefunden haben und der hergebrachten Kirchenlehre noch so gute Dienste leisten, namentlich in der Begründung des Dogmas von der Gottheit Christi, das wird ihn der vorurteilslosen Prüfung nicht überheben, welche die Wissenschaft der biblischen Kritik noch an viel ehrwürdigeren Gegenständen zu vollziehen gewohnt ist.

Bekanntlich ist der sogenannte textus receptus eigentlich mehr zufällig als verdientermassen zu der Ehre gekommen, die christliche Kirche, namentlich die protestantische, so lange unumschränkt zu beherrschen. Als Erasmus von Rotterdam dem Rufe des Buchdruckers Froben in Basel folgend, seine Ausgabe des griechischen neuen Testamentes veranstaltete, galt es dem Unternehmen der complutensischen Polyglotte, das diesen Text zum ersten Mal gedruckt vorzulegen verhiess, womöglich zuvorzukommen. Es musste daher recht schnell gehen. Erasmus hatte wenige, in der Hauptsache nur zwei jüngere Minuskelhandschriften in Basel zur Verfügung, die er etwas durchkorrigirt gleich in die Druckerei schickte. So trat 1516 die erste Erasmische Ausgabe ans Licht und wurde sofort massgebend für die protestantische Theologie, indem Luther nach diesem Texte seine deutsche Übersetzung des neuen Testamentes herstellte (genauer nach der zweiten Auflage des Erasmischen Textes von 1519). Auf diese Weise drang der Texttypus der Minuskelhandschriften von Anfang an in der protestantischen Theologie durch und da auch die Nachfolger des Erasmus in der Herausgabe des neuen Testamentes, die Stephanus, Beza, Elzevir sich im wesentlichen an diesen Typus hielten, so wurde dieser textus receptus eine Macht in der protestantischen Kirche, der man nur langsam und Schritt für Schritt wieder Boden abgewinnen konnte.

Nun weiss jeder, der sich längere Zeit mit dem griechischen neuen Testamente beschäftigt hat, dass der textus receptus grosse Mängel und Gebrechen zeigt. Er ist vor allem grammatisch und syntaktisch so beschaffen, wie es der Art seiner Überlieferung entspricht, nämlich verwaschen und abgeschliffen in hohem Grade. Stylistische Härten sind ausgeglichen, asyndetisch aufeinander folgende Sätze mit Verbindungspartikeln aneinandergehängt, Participialkonstructionen aufgelöst, ungewöhnliche Formen dem üblichen Sprachgebrauche anbequemt, kurz, der Text hat durch das lange wiederholte Abschreiben die ursprünglichen Härten abgeschliffen, die Ecken und Kanten abgeglättet, wie es bei Kieseln geht, die lange in einem Bache rollen. Ausserdem hat er auch inhaltliche Korrekturen erfahren. Bei den synoptischen Evangelien ist der eine Evangelientext in den andern hineingetragen worden, damit die gleichen Geschichten auch möglichst gleichförmig lauten sollten. Wo Anstösse vorlagen, hat man verbessert, so sind zwei Konjekturen des Origenes aufgenommen worden, die vermeintliche geographische Irrtümer berichtigen sollten, Bethabara statt Bethania am Jordan. Joh. 1., 28 und Gergesa Mt. 8, 28 u. par. in der Geschichte von dem Sturz der Sauheerde ins Meer, wo ursprünglich Gadara oder Gerasa stand. Auch in den Briefen sind derartige Verbesserungen in den textus receptus eingedrungen, so ist Röm 7, 6 *ἀποθανόντες* eine Lesart, die ohne alle handschriftliche Grundlage von Beza auf die Autorität des Erasmus hin, der sich seinerseits wieder auf eine nichtverstandene Stelle des Chrysostomus stützte, aufgenommen wurde. Noch schlimmer ist das sinnlose *σφραγίσεται* II. Cor. 11, 10, das aus einer nicht verstandenen Schreibart einiger Handschriften für *φραγήσεται* sich herleitet, und II. Cor. 1, 6 hat die im receptus vorliegende Gestalt und Anordnung der Sätze ebenfalls gar keine handschriftliche Autorität für sich, sondern ist ein Versuch des Erasmus, mit dem unklaren Satzgefüge zurecht zu kommen. Allbekannt sind dann die Stellen, wo der Wunsch, Zeugnisse für die Gottheit Christi und die Trinität zu erhalten, den Text geändert hat, wie das *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* (für *ὅς* oder *ὅ*) I. Tim. 3, 16 und die Interpolation von den drei Zeugen im Himmel I. Joh. 5, 7.

Aus diesen Gründen verdient der sog. Receptus gar nicht, dass man ihm besonderen Respekt erweise und die blosse Rücksicht auf ihn und seine lange Herrschaft und weite Verbreitung würde mich nicht bewegen, auch nur einen Finger für seine Erhaltung zu rühren. Auf der andern Seite aber ist freilich auch nicht zu vergessen, dass dieser textus receptus im Grunde älter ist, als man ihn gewöhnlich macht. Da er den Typus der Minuskelhandschriften wiedergiebt, und diese auf die byzantinische Textesüberlieferung zurückweisen, welche wieder aus der syrischen Kirche geflossen ist, so hat er immerhin ein respektables Alter und stammt ursprünglich aus keiner verächtlichen Quelle. Man hat mit Recht gesagt, dass dies doch das neue Testament sei, über das schon Johannes Chry-

sostomus im Jahre 387 in Antiochien gepredigt habe, eine Zeit, an die unsere berühmtesten Handschriften kaum heranreichen. Und wenn der Receptus manche Mängel und Gebrechen hat, so fragt es sich noch, ob denn die Quellen, aus denen unsere neuesten Herausgeber den Text schöpfen, so ganz ohne solche seien.

Das führt uns nun auf unser eigentliches Thema. Die Methode der neutestamentlichen Textkritik, wie sie gegenwärtig von den englischen Herausgebern gehandhabt wird, rühmt sich eines ganz objectiven Verfahrens. Auf subjectives Ermessen des Kritikers wird fast ganz verzichtet, weil dieses bald so, bald anders ausfallen könne und keine Gewähr für sichere Resultate gebe. Es soll alles auf Grund der ältesten Zeugnisse für eine Lesart entschieden werden, mit Hülfe namentlich des Grundsatzes der „transcriptional probability“, d. h. der Wahrscheinlichkeit, die sich aus dem Überlieferungsverhältnis der betreffenden Lesart ergibt. Dieses Verhältnis wird erläutert durch den Stammbaum der Dokumentengruppen, wie ihn die Herausgeber construiren und der in der Schrift von Pfarrer Rüegg auf S. 72 und 75 in zwei anschaulichen, von Prof. *Warfield* herrührenden, Diagrammen dargestellt ist. Danach ist aus dem gegenwärtig verlorenen und unbekannten Originaltext des neuen Testamentes auf der einen Seite der occidentale Text geflossen, der sich durch reichliche Paraphrase auszeichnet. Auf der andern Seite steht der alexandrinische Text, der weniger hervorragt. Der neutral gebliebene Text findet sich am reinsten noch in dem berühmten Codex Vaticanus, während der von Tischendorf bevorzugte Sinaiticus schon mehr alexandrinische und occidentale Elemente aufgenommen hat. Mit diesen Zeugen stimmt meistens die memphitische Übersetzung. Die unreinste Gestalt des Textes endlich ist die syrische oder antiochenische, da sie alle Zeichen der sorgfältigen Konstruktion aus verschiedenem Material an sich trägt, das uns im Ganzen noch vorliegt.

Das ist die Genealogie der verschiedenen Texteszeugen, wie sie von den neuesten Herausgebern dargestellt wird. Es ist schwierig, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Konstruktion ein Urteil zu gewinnen. Da sie mit allem Aufwand von Scharfsinn und mit der Gelehrsamkeit, die eine langjährige Beschäftigung mit dem Gegenstande erworben hat, durchgeführt ist, so besticht sie auf den ersten Blick und es hält schwer, etwas dagegen vorzubringen.

Allein wir haben in diesem Stammbaum eben doch nur die Ansicht einiger verdienstvoller Gelehrten vor uns, denen andere in manchen Punkten widersprechen. An zwei Stellen namentlich kann man Zweifel haben, ob die dargelegte Entwickelungsgeschichte richtig ist, nämlich in der Beurteilung des syrischen Textes und in derjenigen der beiden ältesten Codices ℵ und *B*. Der syrische Text soll ganz ohne Wert sein. Nun geht aber doch diese Textgestalt in den Schriften der antiochenischen Väter und in der Peschitthâ so hoch hinauf, bis ins vierte und dritte Jahrhundert nämlich, dass

man schwer glauben kann, es sei dieser Text so viel schlechter als der gleichzeitige oder jüngere, den alexandrinische und occidentale Zeugen bieten. Warum soll gerade in dem Palästina so nahe liegenden Syrien und unter den so sorgfältigen historisch-grammatischen Exegeten der antiochenischen Schule eine solche Verderbnis so frühe eingerissen sein? Weiter sind die Handschriften ℵ und *B* doch eigentlich im Grunde nichts anderes als alexandrinische Zeugen. Dass der Sinaiticus zu diesen gehört, leidet nach seinem Fundorte und seiner Beschaffenheit keinen Zweifel. Aber auch der Vaticanus wird nicht anderer Herkunft sein, da er ja meist mit der memphitischen oder sog. koptischen Übersetzung stimmt. Es mögen diese beiden Handschriften einen älteren und darum reineren Typus des alexandrinischen Textes darstellen, als A und C, aber derselben Gattung gehören sie doch auch an und sie als Vertreter eines „neutralen“ Textes anzusehen, davon halten uns manche Beobachtungen zurück.

In dieser Beziehung finden wir, dass im ganzen schon 1808 der alte *Hug* in seiner Einleitung das Verhältnis der Zeugenklassen wohl richtiger bestimmt hat. Er hält den syrischen Text für eine noch reinere Gestalt der von ihm sogenannten *κοινὴ ἔκδοσις*, d. h. des natürlich verwilderten, noch nicht zurecht gemachten Textes, als die der occidentalen Zeugen und von dem alexandrinischen Texte, zu dessen Vertretern er auch die ältesten Majuskelcodices rechnet, urteilt er, dass dieser bereits ein absichtlich berichtigter, recensirter Text sei. „Die *κοινὴ ἔκδοσις*“, schreibt er (I. S. 131), „der syrischen Provinz ist viel reiner, als die von Alexandrien und Egypten; und dieses Factum erkläret sich sogar sehr natürlich aus den örtlichen Verhältnissen, die auf den Text in beiden Ländern auf eine andere Weise wirksam waren. In Alexandrien strömte die Literatur jeder Art beständig ab und zu; und wahrscheinlich ist hier die Geburtsstätte vieler Apokryphen. Eine Menge Librarien, Diorthoten, Grammatiker waren hier zum guten und bösen der Wissenschaften in beständiger Tätigkeit und jeder trug die Dünste seiner Gelehrsamkeit auch in die nachbarliche Atmosphäre, was nicht wenig dazu beigetragen haben mag, jenen klügelnden und vorlauten Ton in der volkreichen Stadt zu bilden, wegen dessen sie bekannt war. Die Syrer reisten zwar in diesem Zeitraume fleissig hieher, um Gelehrsamkeit und Wissenschaft zu sammeln; aber sie waren doch immer sehr einzeln in ihrem Volke, während dem alles, was mit Papyrus zu tun hatte, sich hier sammelte, und in einer Gegend hier angeheftet blieb, welche das Monopol davon besass. Wo der Beruf zum Emendator und Scholiasten, oder die Anmassung dazu so allgemein war, konnte es wohl nicht anders sein, als dass der Text vielen Behandlungen ausgesetzt war, die ihm anderswo nicht wiederfuhren!“

Dieses Urteil des alten Freiburger Theologen ist noch heute von Bedeutung. Er hatte genug nachgeforscht über die Quellen

der Textkritik, um mit voller Sachkunde sich eine Ansicht bilden zu können und die Proben, die er davon in seinem Werke gibt, erfüllen mit Vertrauen zu seinem Scharfsinn und seiner Methode. Das Wesen der alexandrinischen Handschriften scheint er richtiger erkannt zu haben, als mancher neuere und dass solche Handschriften dann vielfach auch ins Abendland exportirt wurden, geht z. B. aus dem Zeugnisse Sueton's hervor, der von Domitian (c. 20) berichtet, er habe die durch Feuer zerstörten Bibliotheken aufs grossartigste wiederherzustellen sich bemüht, indem er Leute nach Alexandria geschickt habe, um dort Bücher abschreiben zu lassen (qui describerent emendarentque).

Doch es gibt noch einen andern, zuverlässigeren Weg, auf dem das Westcott-Hort'sche Urteil über den Wert der Texteszeugen geprüft werden kann, nämlich den empirischen. Sind Vaticanus und Sinaiticus wirklich Handschriften, die in allen Beziehungen die Probe bestehen, so dass es geraten ist. den Text ihnen vor allen andern zu entnehmen? Oder sind auch da schon Verderbnisse eingedrungen, wie sie in den übrigen Texteszeugen anerkanntermassen vielfach vorhanden sind? Einige Stichproben werden die Antwort geben, die dahin geht, dass wohl im ganzen und grossen und besonders sprachlich diese Handschriften, namentlich der Vaticanus, einen reineren Text bieten, dass aber gerade die schlimmeren, nämlich die inhaltlichen Änderungen auch hier schon vertreten sind.

Wenn wir zuerst das Element ins Auge fassen, welches man in gewissem Sinne das technische nennen kann, so ist vom Sinaiticus zu sagen, dass er recht fehlerhaft geschrieben ist. Auslassungen und Schreibfehler sind sehr häufig. Man vergleiche hierüber das Verzeichnis, welches *Philipp Buttmann* im Jahrgang 1864 der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie davon gegeben hat. Er urteilt am Schlusse (S. 392) von dieser Handschrift: „ihr Wert wird aber dadurch vermindert, zunächst, dass sie ausserordentlich nachlässig geschrieben und von frühester Hand nicht hinreichend berichtigt ist, und sodann, dass sie überhaupt zu sehr die occidentalische Färbung an sich trägt.“ Mit dem Vaticanus steht es hierin besser, er ist im ganzen sorgfältiger geschrieben, aber doch auch durchaus nicht fehlerfrei. Um nur ein einziges Beispiel anzuführen, so steht Gal. 1, 11 dreimal hintereinander das gleiche Wort: *τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ*. Der Schreiber hat offenbar mechanisch dreimal das bekannte und häufige Wort *εὐαγγέλιον* geschrieben, während er nach dem ersten Male das Participium *εὐαγγελισθέν* schreiben sollte und erst beim dritten Ansatz ist es ihm gelungen, seiner Zerstreutheit Herr zu werden. Der Korrector hat dann die überflüssigen Worte eingeklammert. Solche Versehen begegnen uns auch in diesem Mustercodex nicht wenige und es ist interessant, dies auch von einem solchen Kenner desselben und der griechischen Palaeographie bestätigt zu hören, wie es Tischendorf war. In dem schon erwähnten Jahrgang 1864 der Hilgenfeld'schen

Zeitschrift hat zunächst der Herausgeber daran Zweifel geäussert, dass der Sinaiticus bereits ins 4. Jahrhundert gehöre und ihn vielmehr ins 6. verwiesen. Er beruft sich dafür unter anderm auf eine Reihe von Barbarismen und Nachlässigkeitsfehlern, die in dieser Handschrift vorkommen. Darauf hat dann Tischendorf, nach dem Grundsatz: Haust du meinen Juden, so hau' ich deinen Juden, mit einem Verzeichnis ebensolcher Barbarismen und Schreibfehler geantwortet, die sich im Vaticanus finden. Für uns geht aus diesem nicht sehr erbaulichen Streit hervor, dass keine Handschrift, auch die älteste und beste nicht, fehlerfrei ist und dass man aus keiner einzelnen den Text, den man braucht, einfach erheben kann.

Wenn nun schon diese Beobachtung geeignet ist, das Vertrauen zu den sogenannten ältesten Handschriften etwas herabzustimmen, so müssen andere Wahrnehmungen diesen Eindruck noch verstärken. Es enthalten nämlich auch diese beiden Codices eine ziemliche Anzahl von Lesarten, die geradezu als absichtliche materiale Änderungen des Textes bezeichnet werden müssen und denen selbst die strengste kritische Methode unmöglich folgen kann, noch auch gefolgt ist. Wir zählen nur einige wenige Beispiele auf. Was den Codex Sinaiticus betrifft, so gibt er die Entfernung von Jerusalem nach Emmaus Lc. 24, 13 mit 160 statt mit 60 Stadien an, offenbar weil der Schreiber dieses Emmaus mit Nikopolis-Amwâs identificirte, das an der Strasse nach Jaffa, halbwegs von Jerusalem dahin, liegt. Aber die Geschichte von den Emmausjüngern wird undenkbar, wenn dieser Ort fast sieben Stunden von Jerusalem entfernt sein soll. Darum urteilt auch Tischendorf, die Variante sei zwar alt, aber doch eher anzunehmen: „ineptum correctorem incredibilia Lucae verbis intulisse, quam ipsum Lucam quae secum pugnant scripsisse“. Joh. 19, 14 hat der Korrektor C des Codex die sechste Stunde, in der Jesus vor Pilatus stand, in die dritte verwandelt, aus harmonistischem Interesse, um den Widerspruch mit Marcus 15, 25 wo Jesus um die dritte Stunde gekreuzigt wird, auszugleichen. Auch sonst hat der Codex allerlei Kuriositäten. Mt. 27, 56 werden die drei Frauen, die zum Grabe kommen und die nach dem richtigen Texte Maria Magdalene, Maria des Jakobus und Joseph Mutter und die Mutter der Söhne Zebedäi heissen, so genannt: *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ ἡ Μαρία ἡ Ἰωσὴφ καὶ ἡ Μαρία ἡ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου*, so dass die bekannten drei Marien, wie sie Johannes hat, herauskommen. Anderes der Art mag man bei Hilgenfeld und Buttmann an den genannten Stellen nachlesen. Es hat also der Sinaiticus lange nicht den Wert, den man ihm im Anfange beimass und Tischendorf, sein glücklicher Entdecker, hat ihn offenbar überschätzt. Daran leidet die Tischendorf'sche editio octava hier und da, namentlich der Schlussvers des Johannesevangeliums, 21, 25 von den Büchern, die noch vollgeschrieben werden könnten mit dem, was Jesus getan und welche die Welt nicht fassen würde, ist von diesem Herausgeber zu Unrecht auf die Autorität dieses einzigen Codex



hin weggelassen worden, besonders, da es nicht einmal feststeht, ob im Sinaiticus, wie Tischendorf meinte, dieser Schlussvers von späterer Hand beigeschrieben ist, oder der Unterschied der Schrift, wie Tregelles für wahrscheinlich hielt, nur darauf zurückzuführen ist, dass der Schreiber die Feder neu eingetaucht hat.

Aber auch der entschieden ältere und genauere Codex Vaticanus ist doch fern davon, einen ganz reinen und unverfälschten Text zu enthalten. Das lässt sich durch Beispiele beweisen, bei denen das Urteil nicht zweifelhaft sein kann. Wir stellen das auffallendste voran. Hebr. 9, 2 ff. werden die Geräte genannt, die in der Stiftshütte standen, nämlich der Leuchter und der Schaubrottisch im Heiligen, dagegen im Allerheiligsten der Räucheraltar und die Bundeslade. Der Codex Vaticanus bietet da einen Text, der den Räucheraltar in das Heilige versetzt, wie es der Wirklichkeit entsprach, während im Allerheiligsten nur die Bundeslade genannt wird: *σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον ἥτις λέγεται τὰ ἅγια, μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνὴ ἡ λεγομένη ἁγία τῶν ἁγίων [ἔ]χουσα τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης κ. τ. λ.* Diese Lesart ist nur noch durch zwei egyptische Übersetzungen unterstützt und so offenbar Verbesserung, dass nicht einmal Westcott und Hort sie aufzunehmen gewagt haben. Man sieht da deutlich das Bestreben des Schreibers, den Anstoss hinwegzuräumen, den die unrichtige Angabe des Textes dem kundigen Leser erregen muss. Hier hat also unser Codex unzweifelhaft den Text absichtlich geändert, und es ist das ein deutlicher Beweis dafür, dass er von einem denkenden und gelehrten Schreiber herrührt. Freilich verderben gerade die „denkenden“ Abschreiber den Text mitunter am gründlichsten. Der Vaticanus hört bekanntlich mit Hebr. 9, 14 auf, das weitere ist verloren. Wäre nun nur eine einzige Seite mehr von der Handschrift verloren, so wüssten wir nichts von dem Text von *B* bei Hebr. 9, 2 und die Herausgeber würden unzweifelhaft annehmen, dass dieser Codex an dieser Stelle die richtige Lesart gehabt habe. Sein Ruhm bliebe ungeschmälert, während wir nun wissen, dass er da ganz willkürlich geändert hat. Ist aber diese Tatsache auch nur in einem einzigen Falle sicher festgestellt, so kann niemand leugnen, dass dann auch im Übrigen Vorsicht geboten und blindes Vertrauen auf den Wert des Codex unangebracht ist. Wenn an dieser Stelle eine so starke Änderung geschehen ist, was konnte nicht sonst noch alles geschehen?

Dass aber indertat noch mehr geschehen ist, lässt sich nicht blos vermuten, sondern nachweisen. Joh. 7, 8 heisst es, Jesus sprach zu seinen Brüdern, die ihn aufforderten, an das Laubhüttenfest nach Jerusalem hinaufzugehen: *ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην.* Nachher geht er dann doch hinauf, wie sofort V. 9 berichtet. Dieses Verfahren Jesu, dessen tieferen Grund man nicht einsah, gab nun frühe schon Anlass zu hämischen Bemerkungen

von Seiten der Heiden. Hieronymus berichtet: iturum se negavit et fecit quod prius negaverat. Latrat Porphyrius, inconstantiae et mutationis accusat. Dem abzuhelfen, haben nun verschiedene alte Texteszeugen an dieser Stelle eine Correctur angebracht, indem sie statt *οὐκ ἀναβαίνω*, *οὔπω ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην* lasen. Unter diesen Zeugen ist auch Codex Vaticanus. Obschon nun Westcott und Hort (wie schon Lachmann) der Autorität dieses Codex und der andern Zeugen nachgebend das *οὔπω* in den Text aufgenommen und dem *οὐκ* nur am Rande einen Platz gegönnt haben, so besteht doch wohl kein Zweifel, dass *οὐκ* die allein richtige Lesart ist. Wenn man geändert hat, so hat man im kirchlichen Interesse geändert und nicht umgekehrt. Desshalb hat *Tischendorf* mit Recht das *οὐκ* in den Text gesetzt, das vom Sinaiticus und andern gewichtigen Zeugen hinreichend beglaubigt ist und das ganze Gewicht der inneren Gründe für sich hat, namentlich auch durch das *εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην* geradezu gefordert wird. Auch hier also hat der Vaticanus zu viel gedacht und den Text abgeändert.

Weiter fehlt in diesem Codex Röm. 16, 27 in der Schlussdoxologie das Relativum *ᾧ*, das den Satz grammatisch unregelmässig macht und dessen Herausnahme also einem Mangel abhilft. Auch hier hat *Tischendorf* mit richtigem Takte das *ᾧ* behalten, während *Westcott* und *Hort* es mit Rücksicht auf unsern Codex einklammern, während doch sonst nur unerhebliche Zeugen ihm hier zur Seite stehen. Wer sollte denn auch eine glatt ablaufende Periode durch ein unnütz eingeschobenes Relativum zum Stocken bringen? Viel eher einer stockenden abhelfen, wenn es mit so leichter Mühe geschehen kann.

(Schluss folgt.)

Calvins kirchenrechtliche Ziele.

Von J. Heiz, Pfarrer in Othmarsingen, Canton Aargau.

Man merkt es dem Protokoll der Genfer Gemeinde-Versammlung vom 13. November 1561, in welcher die revidirten kirchlichen Ordonnanzen genehmigt wurden, beim durchlesen jetzt noch sehr wohl an, dass nicht nur *Calvin*, sondern die ganze Vorsteherschaft und Gemeinde dieser Kirchenordnung eine weit über das Gebiet des kleinen Genfer Staates hinausreichende Bedeutung beilegten. Der Staatsschreiber bemerkt[1]), dass nach Calvins vor der Gemeinde gehaltenen Rede die neuen Edikte nicht nur ihre Bestimmung für die Ordnung des kirchlichen Lebens in der Stadt haben, sondern gleichsam eine Leuchte seien, nach welcher alle einer christlichen Reformation zugewandten Kirchen sich orientiren könnten und welche

[1]) Calvini Opp. Ed. Brunswig. XXI. 766.

auch den Ungläubigen ein Zeugnis sei für die hier herrschende Ordnung und Frömmigkeit. „Und", fährt er fort, „gründlicher und besser, als ich es hier schriftlich wiedergeben könnte, hat er darüber zur grossen Erbauung aller Anwesenden gesprochen; und nachdem noch der erste Syndikus Botellier im Auftrag der Regierung erklärt hatte, wie der kleine Rat und der Rat der 200 alles genehmigt hatten, las ich die alten und die neuen Edikte, Verbesserungen und Zusätze, namentlich auch diejenigen über die Exkommunikation und die Ehen vor. Nachher wurde das Ganze einhellig genehmigt." Dass das Ratsprotokoll solches berichten konnte, ist uns durch die zwei volle Jahrzehnte dauernde unablässige Arbeit und Sorge des Reformators möglich geworden, der unterdessen Zeiten erlebte, in welchen ihm fast wieder entrissen worden wäre, was der Kompromiss von 1541 ihm in noch etwas kargem Masse, jedenfalls in oft unbestimmten Ausdrücken gegeben hatte. Der Kampf, den er durchzumachen hatte, erwuchs ihm zumteil aus dem Widerwillen eines Teils der Bevölkerung, dem Ordnungslosigkeit und Zuchtlosigkeit die rechte christliche Freiheit zu sein schien, gegen eine evangelische Lebensordnung, wie die Reformation, vor allem die der reformierten Kirchen, sie durchführen wollte. Mindestens ebenso sehr, wo nicht noch viel mehr, als durch den Widerstand in Genf selber, fand sich Calvin in der Erreichung seiner Ziele gehemmt durch den Umstand, dass die dem Genfer Staat verbündeten schweizerischen Orte in ihren kirchlichen Organisationen oft gerade die Wege gegangen waren, die zwar der Genfer Regierung auch behagt hätten, aber den Verfechtern der Interessen der Kirche nicht gefallen konnten. Es waren da principielle Gegensätze in der Auffassung der kirchlichen Organisation, die im XIX. Jahrhundert in unsern Kantonen noch immer Ausgleichung und Vermittlung suchen. Auf der einen Seite betrachtete man die Kirche nur als ein Departement des Staates, die Leiter und Behörden der Kirche waren nur Staatsbeamte und Staatsbehörden; in Zürich war diese Auffassung am konsequentesten ausgestaltet, wie auch deren Übelstände bis auf diesen Tag dort schwer empfunden werden und namentlich wieder vielen zum Bewusstsein kommen, wenn, wie vor kurzem, ein konfessionsloser Grosser Rat die Synode hindert, in rein innerkirchlichen Dingen zu beschliessen, und die Taufe als Vorbedingung der Konfirmation zu erklären. Auf der andern Seite stand Calvin, an Oekolampad sich anlehnend, mit Forderungen, wie man sie heutzutage endlich in mehreren schweizerischen Kantonen befriedigt sehen kann und die sich kurz in den Satz fassen lassen: „Die Kirche ordnet ihre innern Angelegenheiten selbständig unter Aufsicht des Staates". Zu dieser Ansicht war Calvin sehr frühe gekommen. Seine erste Äusserung über diese Frage in der ersten Ausgabe der Institutio lautet schon ganz bestimmt in diesem Sinne. Und was ihm während der Zeit, die er in der Verborgenheit eines geheimen Anhängers des Evangeliums zubrachte, als schriftgemäss

und gerecht erschienen war, was er darauf in Basel von dem ihm kongenialsten der schweizerischen Begründer der Reformation versucht gesehen und sich angeeignet hatte, das hatten seine Erfahrungen des ersten Genfer Aufenthalts, das hatte seine Stellung in der Strassburger Fremdlingsgemeinde, das hatten endlich seine Beobachtungen noch bei den kirchlichen Verhandlungen am Regensburger Reichstage 1541 nicht wankend machen, sondern nur befestigen können. So stund das Ziel der Hauptsache nach ihm fest, als er die Arbeit der kirchlichen Organisation 1541 in Genf begann. Die folgenden Jahre hatten noch über die einzelnen Mittel und Formen Klarheit zu bringen, durch welche das Hauptziel am vollkommensten erreicht werden konnte; und die endlosen Verwickelungen, welche Calvin in Kirchenorganisationsangelegenheiten hatte, waren für ihn nicht wie für weniger kraftvolle Kirchenmänner anderer Orte ein Anlass, nachzugeben, sondern nur eine Aufforderung, alle Einzelheiten aufs gründlichste nach ihrer Berechtigung zu prüfen, um sie dann, wenn sie die Prüfung bestanden hatten, aufs entschiedenste festzuhalten. Für den, dem es weniger daran liegt, die einzelnen konkreten Einrichtungen zu kennen, welche unter Calvins Mitwirkung zustande gekommen sind, als vielmehr seine Gedanken klar zu erkennen, kann es also ganz erwünscht sein, dass er zu klagen hat[1]), es werden, da zu dieser Zeit das legitimum regimen ecclesiae, das zusammengestürzt war, durch die Tätigkeit geringer Männer aus dem Volke neu zu erstehen anfange, durch Satans List alle denkbaren Anschläge gemacht, um den unter so grosser Anstrengung langsam aufgerichteten Tempel wieder zu zerstören. In diesem Kampfe muss er uns, indem er sich mit seinen Mitkämpfern verständigt oder gegen seine Gegner verteidigt, mit seinen Bestrebungen bis ins einzelnste bekannt machen.

I.

Ueber die *Quellen*, aus denen sich die Sätze des *kirchlichen Rechts* abzuleiten haben, lässt uns Calvin nicht im Ungewissen. Und zwar tut man ihm Unrecht, wenn man die Behauptung nachspricht, es sei das starre Schriftprincip wie in Sachen der Lehre, so auch in der Organisation der Kirche für ihn allein massgebend gewesen. Wie aus der brieflichen Besprechung einer Rede Virets hervorgeht, hat er es für passend gefunden, das Fundament, auf welches man den Bau kirchenrechtlicher Formen aufrichtete, über den Boden der h. Schrift hinaus zu erweitern. Er schreibt unterm 10. Mai 1542 an Farel[2]), dem er Mitteilung über die Vorgänge bei der beabsichtigten Anstellung eines Karmeliters als Prediger zu Genf machte, ganz im Tone der Billigung: „*Viret* hielt eine lange und bedeutende Rede über die gewissenhafte Sorgfalt, welche

[1]) C. O. XIII, 672. Dedicatio Commentarii in Isaiam prophetam Calvinus Eduardo regi. Dec. 1550. — [2]) C. O. XI. 393.

bei der Berufung von Dienern des Wortes zu beobachten seien. Er brachte Beispiele sowohl aus dem Wort Gottes, als auch aus den Historien der alten Kirche, und zog auch Vernunftgründe bei, welche auf den Fall zu passen schienen." Es trifft sich nun, dass auch von *Calvin* selber, bei einem gleichen Anlasse, sich ausgesprochen findet, was *Viret* vortrug. *Calvin* hatte nämlich ein Gutachten abzufassen über die Predigerwahl zu Neuenburg,[1]) Januar 1546. Bei der Empfehlung von Formen für die Vornahme der Wahl, wie sie auch in Genf gebräuchlich waren, fügte er eine dreifache Begründung bei durch die Hinweisung 1) auf das in der h. Schrift vorhandene Beispiel der Apostel, 2) auf den durchgängigen Gebrauch in der alten Kirche, so lange dieselbe noch eine gute Ordnung hatte, und 3) auf das durch die Rücksichten für das Wohl der Kirche verlangte und durch die Vernunft geforderte.

In der Aufstellung der *h. Schrift als Rechtsnorm* auch für die Verfassung, zeigt *Calvin* eine Entschiedenheit, die in den lutherischen Kirchen kaum verstanden wird. Es ist ihm immer ein besonderes Bemühen zu zeigen, dass gerade die Einrichtungen, die er mit viel Mühe und Arbeit zustande bringen muss, durch die h. Schrift vorgeschrieben seien. Und zwar greift er hiebei nicht, wie es ihm bei Rechtfertigung einzelner Handlungen allerdings passirt, auf die Könige des A. T. zurück, sondern er bleibt beim N. T. stehen. Es ist ihm auch indertat nie, selbst nicht bei einer der vielen Gelegenheiten[2]), bei welchen die Differenzen der Genfer und Berner Theologen zu rücksichtsloser Aussprache führten, der Vorwurf gemacht worden, dass er seine Ansprüche für die Organisation der Genfer Kirche nicht mit vollkommen zureichenden Schriftgründen zu decken wisse. Wo er aber zureichende Schriftgründe hatte, da liess er seine Ansprüche nie fallen und war der Meinung, dass das Wort der h. Schrift über kirchliche Ordnung auch Kirchenrecht werden müsse.

Die Berufung auf *die Übung der alten Kirche* spielt allerdings bei *Calvin* keine sehr grosse Rolle. Die abendländische Kirche mit ihren Rechtsordnungen wird von ihm in der Regel nur erwähnt, wenn es Gelegenheit gibt, sie bloszustellen[3]). Dagegen weist er vielfach auf ihm vorbildlich scheinende Einrichtungen der alten morgenländischen Kirchen hin. Wie er es einst ohne Ausdruck des Missfallens erwähnt, dass im Altertum die Synoden vom Kaiser berufen worden seien, so scheint es ihm[4]), wie er im December 1554 dem König von Polen schrieb und wir später noch einmal erwähnen werden, nicht übel, dass die alte Kirche einst Patriarchen einsetzte, und für gewisse Provinzen einen Primat anordnete, damit durch dies Band der Einigkeit die Bischöfe besser unter sich verbunden blieben.

[1]) C. O. XII. 285ff. [2]) Hundeshagen, die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532—1558 p. 42. [3]) C. O. I. 22 und von da an häufig. [4]) C. O. XV. 332. 333.



Doch kommt diese Berufung auf die alte kirchliche Ordnung mehr nur gelegentlich vor, und es findet sich auch keine scharfe Abgrenzung der Zeit, in welcher die Kirche noch bonne police gehabt habe, von der nachfolgenden Periode, in welcher das legitimum regimen zur dira carnificina wurde. Es wäre *Calvin* schwer geworden, diese Abgrenzung in befriedigender Weise vorzunehmen, da er nicht die hiezu nötigen historischen Kenntnisse hatte. Als Student der Rechtswissenschaft hat er sich mit dem Kirchenrecht nicht beschäftigt und später sich nur gelegentlich über gewisse Punkte Aufschluss verschafft. Man kann das als ein Glück betrachten. Denn, wenn man bedenkt, wie verhängnisvoll es für das Recht der Glaubensfreiheit und für *Calvins* persönlichen Ruf geworden ist, dass er sich in jungen Jahren in gewisse Staatsrechtstheorien des Mittelalters eingelebt hatte und diese nun nach seiner eigentümlichen Naturanlage mit in die neue Zeit hinübernahm, so liegt einem die Annahme nicht fern ab, dass er, wenn er sich tiefer ins kanonische Recht eingelebt gehabt hätte, dann auch leicht noch manche alte Form, deren praktische Verwendbarkeit sein Organisationstalent erkannt hätte, zum Ausbau seiner politia ecclesiastica verwendet haben würde, während er so doch für das neue evangelische Leben eine angemessene neue Form zu schaffen sich veranlasst fand.

Wenn historische Reminiscenzen seinen Blick von der norma normans der h. Schrift nicht stark ablenkten, so kam, wo der oberste Kanon freien Spielraum liess, dagegen das *Recht der Rationabilität* zur vollen Geltung. Wenn er bei Anlass einer Erörterung des Anspruches staatlicher Beamten, von Amtswegen auch Beamte der Kirche zu sein[1]), sagt: „il me semble, que ce seroit contre toute raison", so kehren ähnliche Ausdrücke häufig wieder. Aus dem Wesen der Kirche oder einzelner Institutionen heraus werden Folgerungen abgeleitet, die zu verbindlichen Vorschriften gemacht werden können. Ein Beispiel möge aus dem Gebiet des Eherechts genommen werden. Ein Jehan Achard, Knecht bei der Wittwe eines Claude Richardet, wollte die um 45 Jahre ältere Meisterin ehelichen. Der Fall kam 31. December 1556 vor Chorgericht zur Verhandlung.[2]) Das Chorgericht beschloss, sich dem Eheabschluss zu widersetzen, „car *l'ordre de nature* seroit rompu qui mesme est garde entre les payens." Und Tags darauf vertrat *Calvin* diese Auffassung der Sache vor dem Rate und bat, die Behörde möge so etwas ein für alle Male verbieten, weil so ein Ehebündnis dem Zwecke der Ehe zuwiderlaufe. Von *Calvin* diesen Standpunkt vertreten zu sehen, kann für den nicht überraschend sein, der weiss, wie auch sonst etwa in Dingen, die das Gebiet der Ethik berühren, *Calvin* sich von Grundsätzen leiten lässt, die weniger aus den Anschauungen des Neuen Testaments hervorgehen, als vielmehr auf die Ethik des

[1]) C. O. XIX. 246. Calvin a Morel. 10. Januar 1562. [2]) C. O. XXI. 657. 658.

Aristoteles zurückweisen, mit der sich *Calvin* zu der Zeit, als sich seine Bekehrung vollzog, eingehend beschäftigt hat. Immerhin ist durch Geltendmachung dieses Grundsatzes der Rationabilität ein Princip ins Kirchenrecht aufgenommen, das dessen fortwährende Entwicklung und Umgestaltung möglich macht.

Den *besondern Rechtsquellen* der evang. Kirche kommt auch nach *Calvins* Meinung eine nur nach Zeit und Ort beschränkte Geltung zu. Die Umstände haben ihn mehrmals, gegen das Ende seines Lebens häufiger, veranlasst, sich hierüber auszusprechen. Im September 1561 z. B., als es sich um eine Verständigung der protestantischen Fürsten und Staaten handelte, kam auch die *Augustana* in Frage. Er hatte dieselbe früher in ihren Lehrbestimmungen nie angegriffen, im Gegenteil hat er 5 Jahre vorher, als *Lasky* eine Schrift über die Augustana hatte ausgehen lassen, sich mit dem polnischen Kirchenmann darin einverstanden erklärt, dass die in dieser Bekenntnisschrift vertretene Sakramentslehre mit der reformirten vereinbar sei[1]). Aber jetzt wurde er unwillig, als er vernahm, dass dies Bekenntnis der Deutschen ein Joch für die Franzosen werden sollte, der Herzog von Württemberg grosse Anstrengungen in diesem Sinne machte und Brenz mit der Ubiquitätslehre die Widerstrebenden anziehen wollte. Er bestritt den Deutschen in keiner Weise ihr Recht, ihr Bekenntnis, das sie gemacht hatten, zu behalten; aber er bestritt ihnen das Recht, seine Gültigkeit über den Kreis hinaus ausdehnen zu wollen, dem es entstammt war, und wies bestimmt die Zumutung ab, dass die Franzosen die *Confessio Gallica* aufgeben sollten, die sie für ihre Kirchen gemacht hatten und die sie auch niemandem aufdrängten. „Sollen die Germanen", schreibt er an Graf Eberhard von Erbach[1]), „uns Gesetze vorschreiben?" Er hat das ja oft und auf mancherlei Weise ausgesprochen, dass, unbeschadet der Einheit protestantischen Glaubens, doch die Formen des kirchlichen Organismus an die Grenzen gebunden sein sollen, innerhalb deren sie sich erzeugt haben. — Ebenso kam es ihm nicht in den Sinn, von der Gallicana zu behaupten, dass sie die unanfechtbare, für alle Zeiten gültige Fassung evangelischer Lehrwahrheit enthalte, so wenig er das von der Augustana zugab, von welcher die Genfer Pfarrer im Oktober 1557 nach Polen schrieben[3]), es dürfe zu derselben, bei aller Treue gegen ihren Inhalt, wohl noch eine klarere Auseinandersetzung hinzukommen. Er brachte für das Festhalten an der Gallicana neben der schon erwähnten Betonung der Unabhängigkeit der Einzelkirche nur Utilitätsgründe, indem er mit Fug sagt, die gallische Konfession, von allen Gemeinden herausgegeben und von allen Pfarrern unterschrieben, sei dem Rat des Königs mehrmals vorgelegt, in feierlicher Versammlung in Gegenwart der Grossen des Reichs vom Könige selbst aus Bezas Hand entgegengenommen und zur Grundlage des

[1]) C. O. XVI. 263. [2]) C. O. XVIII. 753. [3]) C. O. XVI. 676.

Religionsgesprächs gemacht worden; es könne für die Kirche nur verderblich sein, die Verhandlungen nicht auf dieser Grundlage fortgehen zu lassen. Zu jenen Zeiten wusste man in der reformirten Kirche noch ganz genau, dass Katechismen und Bekenntnisse, die man selber gemacht hatte nach den Bedürfnissen der Gegenwart, nur danach zu werten sein können, ob und wie sie den Bedürfnissen der Gegenwart dienen.

II.

Zu den schwierigsten Aufgaben des Kirchenrechts hat es immer gehört, die *Grenzen einer Kirchengemeinschaft* sowohl *gegenüber dem Staat* als auch *gegenüber anderen Konfessionen oder Kirchen* zu bestimmen. Während nun *Calvin* ein Verhalten der Kirchen zu Kirchen innerhalb des evangelischen Bekenntnisses einzuschlagen suchte, welches noch für unsere Tage brauchbar und empfehlenswert ist, ist seine Grenzbestimmung gegenüber dem Staat wohl das für die Gegenwart anstössigste an seiner ganzen Kirchenorganisationsarbeit.

Um nicht ungerecht über *Calvins* Ansichten zu urteilen, darf man nicht vergessen, dass er seine in jeder Beziehung mittelalterliche, der katholischen Kirche jetzt noch eigene Lehre über das *Verhältnis von Kirche und Staat* schon ganz in der späteren Fassung adoptirt hatte, als er noch von einem Staat, der die katholischen Einrichtungen beschützte, als Freund der Reformation zu leiden hatte und den Weg in die Verbannung betreten musste. Schon damals, wie auch später bei den Verfolgungen der Glaubensgenossen in Frankreich, klagte er nicht darüber, dass der Staat sich in etwas mische, was ihn nichts angehe, und mit Mitteln der Gewalt einschreite auf einem Gebiete, auf dem das Recht der freien Überzeugung seine Geltung haben müsse. Er bemüht sich nur zu zeigen, dass das Blut der Gemordeten köstlich sei vor Gott, und dass das weltliche Schwert die schlage, die es nicht verdienen. Was in drastischer Form im Schwabenspiegel steht als das Recht, das einem Ketzer gebühre: „Das gerihte ist er sol sie brennen uf einer hürde“, das war ihm schon eine ausgemachte Sache, als er noch in der grössten Gefahr stand, nach dem einem Ketzer gebührenden Rechte verbrannt zu werden. Als Verbannter schrieb er[2], dass die staatliche Ordnung die Aufgabe habe, dafür zu sorgen, dass nicht die wahre Religion, welche in Gottes Gesetz enthalten ist, öffentlich ungestraft verletzt und besudelt werden könne, wobei die Bemerkung nicht fehlt, dass es den Menschen nicht gestattet sei, nach ihrem Gutdünken Rechtsbestimmungen über Religion und Gottesdienst aufzustellen. Er gibt dem Staat ein Recht, das ihm die Neuzeit nicht mehr gibt: Zwang in Religionsangelegenheiten; er gibt der Kirche aber auch ein Recht, das der moderne Staat ihr nicht mehr zuer-

[1] C. O. XVI. 676. [2] C. O. I. 230. v. 1. 204.

kennt: ihm zu sagen, welche religiösen Ueberzeugungen Rechtsschutz verdienen und welche nicht. Calvins Theorien sind, wie sonst überall, so auch in diesem Punkt nicht blosse Theorien geblieben, sondern in Praxis umgesetzt worden. Ganz nach diesen Theorien ist, um nur zwei kleine Züge herauszugreifen, z. B. der Genfer Rat im Januar 1537 [1]) von den Pfarrern aufgefordert worden, die Bilder zu stürzen, weil es der Obrigkeit Recht und Pflicht ist gegen öffentliche Missbräuche in der Religion einzuschreiten. Es ist auch ganz genau diesen Theorien entsprechend, wenn Calvin evangelisch gesinnten Franzosen rät, nicht von sich aus gegen Bilderverehrung und ähnliche katholische Missbräuche ihrer Umgebung tätlich aufzutreten, weil das nicht Sache eines einzelnen, sondern Sache der Obrigkeit sei. Dieser Standpunkt ist auch im Reformationszeitalter von den Obrigkeiten ausnahmslos eingenommen worden und man begeht ein Unrecht, wenn man das odium für diese Zeitrichtung voraus auf die Schultern eines Theologen ablädt, der sich dieser herrschenden Rechtsanschauung nicht zu entziehen vermocht hat. Freilich ist Calvin dann auch für das Recht der Kirche, in dieser Materie gehört zu werden, kräftig eingestanden; nicht blos die Seigneurie von Genf hat etwas davon zu erzählen gewusst, sondern auch andere Träger des weltlichen Schwertes sind von ihm an ihre Pflicht erinnert worden, wo seine Beziehungen zu ihnen es mit sich brachten. So schrieb er [2]) am 22. Oktober 1548 an Lord Somerset, den Oheim Eduard's VI: „So müssen also die weltlichen Herren zum Dienste Jesu Christi regieren und machen, dass er sein höchstes Ansehen bei allen, kleinen und grossen habe.“ Im weitern Verlauf des Briefes erklärte er, dass Katholiken und Sektirer, alle zusammen, verdienen durch das Schwert, das der Obrigkeit gegeben ist, unterdrückt zu werden, wenn auch das vorzüglichste Mittel, der Kirche zu helfen, das sei, das mögliche zu tun, dass die, welche Lust zum Evangelium bekommen, in aller Demut sich seinen Lehren unterordnen. In konsequenter Ausbildung der Lehre von dem Recht der Obrigkeit, mit weltlicher Gewalt die Widerstrebenden zum Gehorsam gegen Gottes Gebot zu zwingen, vertrat er das Prinzip der Territorialität in Religionssachen, wie alle die es erfuhren, von welchen man in Genf vernahm, dass sie mit Täufern oder Katholiken etc. in Verbindung gestanden seien oder noch stehen.

Diese so wenig evangelische Lehre von dem Recht der Obrigkeit, in Religionssachen weltliche Mittel zu brauchen, stützte Calvin, wie sie sich ihm durch ihre Brauchbarkeit empfehlen mochte und herkömmlich war, namentlich in lehrhaften Erörterungen, auch auf Röm. 13; aber speziell hier griff er doch am liebsten aufs alte Testament zurück. In der Dedikation des Kommentars zum Propheten

---

[1]) C. O. XXI. 206. Vergl. auch einen in Calvins Abwesenheit gefassten ähnlichen Ratsbeschluss XXI. 256. 30. März 1540. [2]) C. O. XIII. 68. 69.

Jesaja, die dem König Eduard VI. bestimmt ist, schrieb er [1]; „Vorzüglich Jesaja, wie ich gesagt habe, nennt die Könige Pfleger der Kirche und leidet es nicht, dass derselben deine Hülfe, die sie in ihrer Betrübnis erbittet, fehle. — Jesaja ermahnt sub Cyri persona alle Könige und Obrigkeiten, dass sie der bedrängten Kirche zu ihrer Wiederaufrichtung die Hand reichen."

Dieses Verhältniss von Kirche zu Staat, das man auch Theokratie zu nennen pflegt, ist selbst zur Zeit Calvins nirgends so verwirklicht gewesen, wie es auf dem Papier der Institutio und anderer Schriften stand. In Genf, wo Calvins mächtiger Geist aus Staat und Kirche etwas wie eine Theokratie wirklich zu erzeugen verstand, hat doch auch die Obrigkeit je und je gezeigt, dass sie das weltliche Schwert brauche, wo sie wolle, und mancher Genfer Bürger, der vom Konsistorium zum Rat zur Bestrafung gewiesen wurde, ist nicht bestraft worden. Und Ende April 1551 klagt Calvin dem Theodor Cramner, wie, wenn auch die Doktoren der Kirche lässig seien, doch die grösste Schuld der Vernachlässigung des Wohls der Kirche bei den Fürsten liege, die ihren weltlichen Geschäften obliegen oder sich um der Religion willen nicht in Streit verwickeln wollen [2]. Solche Erfahrungen haben ihn nicht dazu geführt, seine Theorie vom Verhältnis der Kirche zum Staat zu revidiren und zu ändern, wirken aber dort nach, wo er in rein kirchlichen Angelegenheiten Theologen und Laien ihre verfassungsmässige Stellung anweist

Wenn nun auch *die interkonfessionellen Beziehungen der Kirchen* ins Auge zu fassen sind, so kann das Verhältnis zur katholischen Kirche mit einer kurzen Bemerkung abgetan werden. Calvin kann sich zu ihr nicht anders als sie verurteilend stellen; mit ihr kann er einen Verkehr nur denken [3]) durch Vermittlung eines freien Koncils, zu dem sie nie einwilligen würde; mit ihr gibt es für ihn keinen Frieden; das Evangelium und der Papst sind einander ausschliessende Gegensätze. Doch geht er nicht so weit im Antikatholizismus, wie der Katholizismus im Antiprotestantismus geht, dass er die katholische Taufe nicht anerkennte.

Schön gestaltet sich seine Stellung dagegen zur ecclesia Germanica, d. h. zur lutherischen Kirche, wie auch zu den Waldensern und mährischen Brüdern. Während seines Strassburger Aufenthaltes verteidigte er in einem Briefe an Farel Bucers Nachsicht gegen lutherische Zeremonien, die er ja nicht einzuführen beabsichtige, aber nicht angreife, um nicht noch mehr von der lutherischen Kirche wegzukommen. „Und," fügt Calvin bei, „das wären indertat nicht genügende Gründe zu einer Trennung." In jener Zeit sah er schon, dass die katholische Kirche keine grössere Freude hätte als die, die verschiedenen Richtungen der Protestanten als Feinde hintereinander hetzen zu können. Als indertat dann wirklich in den nächstfolgenden Jahren die Wittenberger und Schweizer wieder mehr auseinander

[1]) C. O. XIII. 673. [2]) C. O. XIV. 314. [3]) C. O. XVIII. 286. 287.

zu kommen schienen, wandte er sich 11. Mai 1544 in vermittelnder Absicht an Melanchthon, weil er den grossen Schaden voraussah, den ein Schisma anrichten würde [1]). Es heisst in jenem Brief: „Du weisst, was ich will. Neulich beklagte sich Bullinger bei mir, dass alle Zürcher von Dr. Luther übel zugerichtet worden seien [2]), und schickte mir einen Brief, in welchem auch ich Menschlichkeit vermisse. Ich beschwöre dich, halte Dr. Martinum zurück, dass er nicht seiner Heftigkeit gegen jene Kirche Raum lasse. Er hat vielleicht Ursache, ihnen zu zürnen, aber fromme und gelehrte Männer muss man doch milder behandeln. Stelle dich nun mit deiner grossen Klugheit in die Mitte und besänftige jenen ein wenig.“ Ein Jahr später suchte er mit Luther selber anzuknüpfen, indem er ihn um seine Zustimmung zu zwei kleinen Schriften bat. Aber er strebte weiter, als nur persönliche Beziehungen mit Angehörigen anderer evangelischer Konfessionen anzuknüpfen, immer und immer wieder beschäftigte ihn der Gedanke an eine Synode der Vertreter der hauptsächlichsten evangelischen Kirchen. Dem hiefür sehr empfänglichen Lasky erklärte er, als derselbe der bedrängten Fremdlingsgemeinde in London vorstund, noch bevor ihr das Parlament freie Religionsübung gestattet hatte, Juni 1550 [3]): „Ich wünschte, es möchte unter allen Kirchen Christi in dieser Welt eine solche Uebereinstimmung herrschen, dass auch die Engel vom Himmel her mit uns einstimmten.“ Bestimmter erklärte er sich zwei Jahre später in einer Epistel an Cramner [4]): „O dass der König es doch zustande bringen könnte, dass gelehrte und ehrwürdige Männer aus den hervorragendsten Kirchen zusammenträten und nach sorgfältiger Besprechung der einzelnen Glaubensartikel ihre gemeinsame Ansicht den spätern als zuverlässige Darstellung der Schriftlehre überlieferten. Uebrigens ist unter die grössten Uebel unseres Jahrhunderts auch das zu rechnen, dass die Kirchen voneinander so getrennt sind, dass kaum noch unter uns eine Verbindung besteht, wie sie von Mensch zu Mensch bestehen sollte, geschweige denn dass die heilige Gemeinschaft der Glieder Christi zu Tage träte, welche alle mit dem Munde bekennen, aber wenige indertat von Herzen begehren.“ Mit den Jahren liess dieser Wunsch bei ihm nicht nach, sondern suchte immer dringlicher eine Verwirklichung. Als Calvin im September 1556 zur Beilegung von Wirren in der französischen Gemeinde sich in Frankfurt befand, berichtete der dort mit ihm verkehrende Lasky von der unionistischen Stimmung, die ihn erfülle, schrieb aber auch Calvin selber nicht nur an Volmar in diesem Sinne, sondern wandte sich an Justus Jonas, den Rechtsgelehrten, den Sohn des Theologen mit dem Ausruf [5]): „O dass doch die Fürsten sich entschlössen, einen Konvent zu veranstalten! Das zweite ist, dass fromme und friedliebende Doktoren aus freiem

[1]) C. O. X. 341. [2]) C. O. XI. 671. v. XI. 755. [3]) C. O. XIII. 597. [4]) C. .O XIV. 312. 313. [5]) C. O. XVI. 283.

Willen sich zu freundschaftlicher Besprechung herbeilassen." Calvin musste sich dieser Bestrebungen wegen eine ihm nicht behagende und eigentlich auch unbegründete Zusammenstellung mit Bucer gefallen lassen. Er klagte darüber am 24. September 1557 in einem Briefe an Farel [1]). Er möge, heisst es dort, gar nicht sagen, wie wenig Bullinger von einem Colloquium etwas wissen wolle. Er vergleiche ihn, Calvin, schon mit Bucer, dessen Geschäftigkeit deshalb Schaden gebracht habe, weil er die gute Sache weder lauter noch mutig geführt habe; seine, Calvins, Weise sei eine ganz andere. Indertat ging Calvin anders vor, als der hausirende Martin Kuhhorn, dessen Wege nicht immer ganz offene waren; und er hatte bei seinen Unionsbestrebungen auch andere Ziele im Auge. Was er wollte, war eine Art Allianz, die die Sonder-Bekenntnisse der einzelnen alliirten Kirchen unter der Voraussetzung, dass sie evangelische seien, unangetastet stehen liess, aber der Vereinigung der Kirchen eine Stärke gegeben hätte, die den vereinzelten Gliedern des Protestantismus fehlte.

Einer Erwähnung ist an diesem Orte auch der Wunsch Calvins wert, dass die *Nachbarkirchen derselben Konfession* in kirchlichen Schwierigkeiten sich gegenseitig Rat und Beistand leisten möchten. Diese Berufung Calvins auf andere Kirchen wird von *Cornelius,* wie die Berufung auf die Obrigkeit, nur als das Mittel erklärt, zu dem Calvins Eigensinn in der letzten Not greife. Auf diese im laufenden Jahre wiederholte [2]), aber nicht, wie man es von einem Historiker doch erwarten dürfte, begründete Behauptung wird hier zur Beleuchtung nur eine aktenmässige Darstellung von Calvins Ansicht in dieser Sache gegeben. Calvin war auch in diesem Falle mit seiner Meinung nicht allein, er verfolgte nur den als richtig erkannten Gedanken ausdauernder als andere. Während den Unterhandlungen wegen seiner Rückkehr von Strassburg nach Genf schrieb er den Zürcher Pfarrern [3]): „Eins beängstigt Bucer, Capito und die übrigen, sie erwarten von meinem Dienst in Genf wenig Frucht, wenn sich mir nicht die Berner aufrichtig anschliessen und gleichsam die Helferhand reichen." Bei einer bald darauf folgenden Gelegenheit, nämlich bei der beabsichtigten Entlassung Farels von Neuenburg, entwarfen die Genfer Pfarrer eine Instruktion, die wir wohl auf Calvins Rechnung setzen dürfen, für Viret bei seiner Abordnung an den Neuenburger Rat. Darin wird diese Stellung wieder eingenommen und nun eigentlich prinzipiell erörtert; man liest unter anderm [4]): „Vor allem muss er uns entschuldigen, dass wir uns in diese Geschichte mischen, und erklären, dass solches zu unserer Amtspflicht gehört. Denn die Gemeinschaft der Heiligen bringt das hauptsächlich mit sich, dass die Nachbarkirchen gegenseitig besorgt

[1]) C. O. XVI. 639. [2]) C. A. Cornelius. Die Gründung der calvinischen Kirchenverfassung in Genf. 1541. Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften. III. Cl. XX. Bd. II. Abt. München 1892. Seite 36. [3]) C. O. XI. 232. — Mai 1541. [4]) C. O. XI. 294. 29. September 1541.

seien, einander zu erhalten. Und wenn die eine in irgend eine Notlage kommt, so soll die andere ihr beispringen. Ausserdem soll er bemerken, dass wir uns um die Neuenburger Kirche noch um mehrerer anderer Ursachen willen besonders bekümmern.“ — Auch in eigener Genfer Angelegenheit hielt er es in jenen gleichen Tagen am besten, wenn die Genfer sich mit andern befreundeten Kirchen berieten; am 15. Oktober 1541 schrieb er an Bucer[1]): „Über die Form der Kirchenordnung haben wir noch keine Antwort. Und es missfällt mir nicht gar sehr, dass sie etwas langsam sind; wir hoffen um so gewisser auf Gewährung. Damit sie nicht Argwohn hegen, rieten wir ihnen, sie sollten sich zuerst mit deutschen Kirchen in Verbindung setzen und nur nach ihrer Meinung Beschlüsse fassen.“ Die Genfer waren auf die Notwendigkeit, in kirchlichen Schwierigkeiten auf den Rat anderer Kirchen zu hören, übrigens nicht erst durch Calvin gewiesen worden. Schon ein Jahr vorher[2]) waren sie durch die Strassburger und Basler darauf aufmerksam gemacht worden, dass man in alten Kirchengesetzen lese, es dürfe ein auch unrechtmässig vertriebener Bischof nur wieder eingesetzt werden nach dem Urteil der benachbarten Bischöfe, damit nicht leicht wieder neue Verwicklungen entstehen. Der Genfer Rat[3]) hat sich solchen Ideen wohl bisweilen einmal geneigt gezeigt und auf des Herrn Prädikanten J. Calvin Vortrag hin einen Beschluss über die Liturgie bei der Sakramentsverwaltung am 21. Februar 1542 unter der Bedingung gefasst, dass er nur gelte, bis un synode concordant des eglises darüber Bestimmungen aufstelle. Aber der Same, der in dem schönen Gedanken Calvins lag, ist für die schweizerischen Kirchen erst im XIX. Jahrhundert aufgegangen, in welchem „die evangelische Konferenz“ die regelmässige Synode geworden ist, welche für das kirchliche Leben gemeinsame Ziele vereinbart und zur Erreichung derselben gemeinsame Wege vorschlägt, ohne die Selbständigkeit der einzelnen kantonalen Kirchen in Organisation und Verwaltung zu beeinträchtigen.

III.

Wenn wir die zahllosen Äusserungen Calvins über die *konstitutiven Grundlagen* der Kirche zusammenstellen, so finden wir zunächst die allgemein protestantische Auffassung *der Kirche* so wieder, dass die reformirte Sonderrichtung in der Lehre und im Leben sich auch hier aufs bestimmteste zu erkennen gibt. Schon über die Bedeutung einer politia ecclesiastica überhaupt lauten calvinische Ausdrücke anders, als massgebende Äusserungen der lutherischen Kirche: wenn z. B. dort[4]) betont wird, dass die kirchliche Gemeinschaft sich von andern geordneten Gemeinschaften dadurch unterscheide, dass sie zwar äussere Merkmale habe, an denen sie

[1]) C. O. XI. 298. [2]) C. O. XI. 109. — Vergl. auch C. O. XI. 766. [3]) C. O. XXI. 291. [4]) Melanchthon Opera, ed. Bindseil p. 526 ff. — Apolog. Confess. August. septimum articulum de ecclesia.

erkannt werde, aber doch wesentlich eine Gemeinschaft des Glaubens und des hl. Geistes in den Herzen sei, so wird in calvinischen Schriften zwar nicht etwas anderes als das wesentliche der christlichen Gemeinschaft angesehen, aber auch die äussere, sichtbare Ordnung nicht so ganz als etwas nebensächliches behandelt. Schon in der ersten Ausgabe der Institutio steht ganz bestimmt [1]: „Das halten wir zuerst fest: wenn wir in aller menschlichen Gesellschaft eine gewisse geordnete Verwaltung sehen, welche zur Erhaltung des Friedens und der Eintracht nötig ist, so ist das vorzüglich in den Kirchen zu beobachten, welche bei einer guten Verfassungsordnung aufs beste sich erhalten, aber ohne Ordnung und Eintracht gar keine Kirchen mehr sind." Als Calvin dann in Kirchen seinen Mann zu stellen hatte, so hat er auch nicht aus Herrschsucht, sondern in Überzeugungstreue alles getan, um der Kirche zu ihrer politia externa zu verhelfen. Darum begann er auch am 16. September 1541 [2]) seine Wirksamkeit zu Genf damit, dass er dem kleinen Rate eine Auseinandersetzung darüber gab, dass die Kirche nicht bestehen könne, wenn nicht ein gewisses Kirchenregiment hergestellt werde, wie es in der hl. Schrift vorgeschrieben und in der alten Kirche beobachtet worden sei.

Wie Calvin den Wert der externa politia mit andern Augen ansieht, als die deutschen Theologen und Bekenntnisschriften, so steht ihm auch die *potestas clavium* in einem etwas andern Lichte, als ihnen. Bei diesen steht immer Verwaltung des Worts und Sakraments neben einander als die beiden gleich zu achtenden Teile der potestas ordinis; ihm aber steht das Wort weitaus dem Sakrament voran und die richtige Verwaltung des Worts ist immer das erste, wonach er eine Kirche beurteilt. Das ist sogar in Fällen zu bemerken, wo sich die Erörterung eigentlich um die Sakramente, um die Teilnahme am h. Abendmahl dreht. Als die genferischen Anhänger Calvins während seines Strassburger Aufenthalts Bedenken trugen, an der Abendmahlsfeier der Genfer Kirche teilzunehmen, bemühte er sich ihre Bedenken zu zerstreuen [3]), indem er ihnen zeigte, dass dort die Kirche sei, wo die reine Lehre gepredigt werde, die das Fundament der Kirche sei; möge die Predigt auch noch Mängel haben, so genüge es doch, dass die Grundlehren unverkürzt und rein gepredigt werden, die der Kirche den Namen geben. Wenn dies in Genf der Fall sei, so dürfe man auch an der Feier der Sakramente teilnehmen.

Eine ebensolche kleine Differenz zeigt sich in der Lehre von der potestas jurisdictionis. [4]) Dass die Kirche ein Amt habe, die Sünden zu vergeben, ist nicht eine Ausdrucksweise, die sich in calvinischen Schriften fände, oder aus calvinischer Denkweise hervorkäme. Man kann über diesen Gegenstand eine lehrreiche Be-

[1]) C. O. I. 225 f. [2]) C. O. XI. 281. [3]) C. O. X. 307. [4]) C. O. VI. 41 v. 133.

obachtung in den einschlägigen Abschnitten des Catechismus Genevensis posterior machen. Während beim *einen* Teil der postestas jurisdictionis, der Exkommunikation, mit wünschbarer Ausführlichkeit das Verfahren schon den Kindern mitgeteilt wird, welches dabei zu beobachten ist, so wird bei der Vergebung der Sünden einfach dargelegt, dass die Sünden durch Gottes freie Gnade vergeben werden, und dass man der Sündenvergebung teilhaftig ist, wenn man Glied der Kirche Christi und wahrer Christ ist. So sehr die Strafgewalt der Kirche hervorgehoben wird, so sehr tritt die Absolutionsgewalt zurück. — Der Theorie von der Schlüsselgewalt der Kirche entspricht die ganze Praxis Calvins ausnahmslos. Als er Lord Somerset, 22. Oktober 1548, aufforderte in England eine pleine et entiere reformation de leglise durchzuführen [1], und die trois poinctz zusammenstellte, an welchen die Reformation bestehe, so nannte er die folgenden drei Tätigkeiten: 1. la façon de bien endoctriner le peuple; 2. lexstirpation des abuz qui ont regne par cy devant und 3. de corriger soigneusement les vics. In Streitschriften ist's noch deutlicher zu ersehen, dass die pura evangelii doctrina und die disciplina die Angelpunkte sind, um die sich die Tätigkeit der Kirche bewegt; man vergleiche Beispiels halber die Schrift „Vera ecclesiae reformandae ratio. [2]) Obwohl die kirchliche Gemeinschaft die Befugnisse, die sie beansprucht, nicht durch alle Glieder sondern nur durch einzelne Beauftragte ausübt, so sind diese Beauftragten doch ferne davon, einen eigenen Stand zu bilden, wie etwa der Klerus der römisch-katholischen Kirche. Wenn namentlich ein neuerer Calvin-Historiker, fast so oft er von Schritten und Massnahmen Calvins und seiner Mitprädikanten redet, das Wort „klerikal" in den Mund nimmt, so ist das ein um so grösser Missbrauch, als gerade Calvin auch dafür gesorgt hat, dass der Gegensatz zwischen evangelischem *Kirchenamt* und katholischem Priesterstand ein recht in die Augen springender sei. [3]) Um nur an die Ordonnanzen zu erinnern, so enthalten diese eben den klar ausgesprochenen Grundsatz, dass Pfarrer wie Aelteste nur durch den Willen der Gemeinde und ihrer Vertreter nach vorgängiger Prüfung über das Vorhandensein der für das eine oder andere Amt erforderlichen, persönlichen Eigenschaften mit der Ausübung bestimmter Befugnisse betraut worden. Aus dem Briefwechsel Calvins hat man Beispiele, dass er als Ratgeber neu sich bildender, französischer Kirchen, d. h. Gemeinden erklärte, wenn sie sich durchs gemeinsame Lesen des Wortes Gottes so weit befestigt hätten, dass sie die Kraft fänden, zu gemeinsamer Erbauung als geordnete Gemeinde sich zusammenzuschliessen, so sollten sie dann demjenigen, dem sie das Wort der Lehre anvertrauten, oder andern noch neben ihm zur Austeilung der Sakra-

---

[1]) C. O. XIII. 69. [2]) C. O. VII. 591—674; über die absolutio namentlich p. 630. [3]) C. O. X. 17—94.

mente bestellen. Das ist die einfachste Art, in der das evangelische Amt aus der evangelischen Gemeinde herauswachsen kann. Aber auch, wo die Kirche sich nicht so ungestört nach ihren eigenen Gesetzen konstituiren konnte, wie Calvin es wünschte und die Kirchen der Reformation in Frankreich es konnten, hat Calvin den Grundsatz, dass das Amt aus der Gemeinde komme, nie fahren lassen. Man mag wohl sagen, die Beteiligung der Gemeinde an Handlungen der kirchlichen Organisation sei doch in Genf eine wenig aktive gewesen. Wie die Annahme der Kirchenverfassung von 1541 durch die Gemeindeversammlung durch ein Zustimmen ohne Widerrede geschah, so die Annahme eines vorher durch Rat und Vénérable Compagne geprüften Mannes als Prediger in der Regel ebenfalls durch stillschweigende Genehmigung. [1]) Aus einer solchen Einrede macht sich der, der in solchen Dingen Erfahrung hat, nicht viel. Gemeinden, die ihre verfassungsmässigen Verwaltungsorgane haben, bekunden in der Regel ihren Willen zum Schluss auf keine andere Weise als durch annehmen oder ablehnen. Die Hauptsache, dass der Gesammtheit dieses ihr Recht der Willensäusserung gelassen werde, hat Calvin immer fest gehalten, wie sich später noch zeigen wird, wenn er auch in der Form, in welcher das geschah, den Verhältnissen Konzessionen machen musste. In einem bekannten, schwierigen Falle hat er den Appell an das Urteil der Gemeinde empfohlen, wo die Zustimmung sehr zweifelhaft war und dann wirklich ablehnender Entscheid erfolgte [2]). Valerantus Pollanus hatte 1556 als Pfarrer der Fremdlingsgemeinde zu Frankfurt eine sehr angefochtene Stellung; Calviu bemühte sich wegen seiner Verdienste um diese Gemeinde, ihn zu halten; den Formfehler, dass er nie durch eigentliche Wahl zum Pfarrer bestellt worden sei, erklärte er als unwesentlich, der ja die Gemeinde durch ihr ganzes Verhalten ihre Zustimmung gegeben habe; da er nur die Umtriebe einer kleinen Partei als Grund des Zerwürfnisses ansah, so riet er dem Pfarrer, den Schwierigkeiten zum Trotz zu bleiben, da es immer Calvins Maxime war, keiner factio die Interessen der Kirche zum Opfer zu bringen: als aber vom März, da er diese Räte gegeben hatte, bis zum Juni in ihm die Vermutung entstehen musste, es könnte am Ende doch eine tiefer gehende Abneigung der ganzen Gemeinde gegen Valerandus Pollanus da sein, so machte er es ihm zur Pflicht, sich dem judicium der Gemeinde d. h. einer Neuwahl zu unterziehen. Die Gemeinde entliess ihn, nicht in Folge eines Strafverfahrens oder nachgewiesener Untüchtigkeit oder Pflichtverletzung, sondern durch eine souveräne Willensäusserung Die reformirten Gemeinden, welche das Recht der freien Wiederwahl der Geistlichen haben, können sich darauf berufen, dass Calvin dieses Recht den Gemeinden zugestanden habe, weil sie die ersten Träger der kirchlichen Amtsgewalt seien.

[1]) Vergl. C. A. Cornelius a. a. O. p. 35. [2]) C. O. XVI. 59. 61. 201. 202.

Was nun *die einzelnen kirchlichen Aemter* betrifft, *so wird zuerst* über den Landesherrn als Träger der Kirchengewalt, den *summus episcopus* zu reden sein. Calvin bei seinem Bestreben, geistliche und staatliche Gewalt fein säuberlich auseinander zu halten, kann keine Ordnung der Dinge als richtig finden, bei der das oberste Staatsregiment eo ipso auch oberstes Kirchenregiment wäre. Die Obrigkeit ist die Schirmerin der Kirche, aber der Träger der Kirchengewalt wächst aus der Kirche heraus. Da selbst im kleinen Genf, für welches man das Wort summus episcopus, um nicht lächerlich zu werden, gar nicht brauchen darf, die conseillers auch gern etwas von kirchenregimentlicher Gewalt für sich behielten und die Trennung von stattlichen und kirchlichen Dingen schwer hält, so hatte Calvin immerfort Auseinandersetzungen über diesen Gegenstand, die aber in Genf nicht zum Ziel führten, sondern nur den Reformirten in Frankreich für die Kirchenorganisation zugute kamen. Als die Edition der Ordonnances von 1561 in Sicht war, erschienen Calvin und Viret vor dem Rat und setzten auseinander, mehrere gens de bien wünschten, dass die kirchliche Gewalt und die weltliche Gerichtsbarkeit besser getrennt wären, wie es zur Zeit der alten Kirche gewesen sei und wie es die alten Ordonnanzen auch zulassen, und um besser dem Wort Gottes zu folgen, sollte man auch bei der Wahl der Konsistorialmitglieder nicht das Bürgerrecht sondern die Mitgliedschaft der Kirche zuerst berücksichtigen. Der Rat fasste zwei Tage darauf einen Beschluss, der schlau war. Der Syndikus, welcher der Konsistoriumssitzung beiwohnte, obwohl schon 1541 Calvin dagegen gewesen war und die Ordonnanzen das nicht aufgenommen hatten, sollte seinen Amtsstab daheim lassen. Die Vertreter der Kirche hatten mehr gewollt. Ganz, was sie wollten, erreichten sie nur da, wo die *Synoden und ihre Organe Träger der ganzen Kirchengewalt* wurden. Und es konnte auch in Frankreich diese Kirchenverfassungsform nicht rein erhalten werden, ohne dass Calvin Protest dagegen einlegte, dass man Kirchengewalt und Staatsgewalt vermenge. [2]) Es geschah zur Abwehr dieser beabsichtigten Vermengung, dass er einem gewissen Mosel schrieb, es sei schon recht, wenn auch Gerichts- und Polizeibeamte in den Konsistorien seien, aber sie sollten nicht von Amtswegen drin sein. Immer solle man die Unterschiede zwischen beiden Gewalten und Aemtern wohl im Auge behalten. Was er von einer untern Stufe des kirchlichen Amts sagte, hätte er auch von der höchsten gesagt und es als unstatthaft erklärt, dass der höchste Beamte resp. Behörde des Staates eo ipso auch der höchste Beamte resp. Behörde der Kirche sei.

---

[1]) C. O. XXI. 726. 30. Januar 1560. [2]) C. O. XIX. 246. 10. Januar 1562. — Vergleiche auch C. O. XI. 379. 14. März 1542, wo er den gegenteiligen Standpunkt nicht als einen durch Gründe gestützten, sondern durch schwache Nachgiebigkeit gegen die Staatsgewalt eingenommenen erklärt.

Für Calvin ist es nicht so unabänderlich und fast ein Dogma, wie nach einigen scheinen könnte, dass Konsistorien, kollegiale Körperschaften, die einzig zulässigen Organe der Synoden zur Ausübung der Kirchengewalt waren. *Bischöfe* können bedingungsweise so gut an dieser Stelle sein als *Konsistorien*. Obwohl da, wo die Reformationskirchen aus den einzelnen Gemeinden sich organisch entwickelt und zusammengeschlossen haben, diese sozusagen monarchische Spitze sich nicht vorfindet, so riet Calvin doch da, wo die Reformation von oben in's Volk gebracht werden sollte, an die episkopale Verfassungsform sich zu halten.[1]) An die Adresse des Königs von Polen wurde von ihm geschrieben, es würde den Einrichtungen des kirchlichen Altertums entsprechen, wenn im erlauchten polnischen Königreich ein Erzbischof an der Spitze der Kirche stünde, nicht um über die übrigen zu herrschen oder ihnen Rechte zu entreissen und sich anzueignen, sondern um der Ordnung wegen in den Synoden den Vorsitz zu führen und unter seinen Amtsbrüdern heilige Einigkeit aufrecht zu erhalten; es möchten dann für Provinzen und Städte Bischöfe sein, welche besonders auf die Aufrechterhaltung der Ordnung bedacht wären. Auch an die englische Regierung hat er einige Jahre vorher in einer Weise über die Kirchenerneuerung geschrieben, dass er episcopi ganz unbefangen neben den parochi als Verwalter der Disziplinargewalt nennt.

Ja, als Calvin vor Antritt eines Kirchenamtes seinen offenen Brief an seinen frühern Gesinnungsgenossen Gérard Roussel, der unterdessen Bischof geworden war, schrieb, da richtete sich seine strafende Rede nicht gegen die Einrichtung des Bischofsamts, sondern nur gegen den unverantwortlichen Missbrauch, den man mit diesem Amte trieb. Es ist wohl auch kein blosser Zufall, dass in den ersten Entwurf der Ordonnanzen auch das Wort evesques als im Altertum gebräuchliche Bezeichnung für die pasteurs aufgenommen, nachher freilich (wahrscheinlich vom Ratsschreiber) gestrichen worden ist. Calvin war ein zu guter Regent, um nicht zu wissen, welchen Vorteil es unter Umständen bringt, wenn die Regentschaft nicht vielköpfig ist.

Wenn er also die kirchlichen Verwaltungsorgane sich nicht auf eine bestimmte Form beschränkt dachte, sondern einen gewissen freien Spielraum für die besondern Verhältnisse und Bedürfnisse liess, so konnten ihn dagegen keine Verhältnisse veranlassen, von den beiden prinzipiellen Forderungen abzugehen, dass die kirchlichen Gemeinden ihre eigenen kirchlichen Organe haben, und dass in rein kirchlichen Angelegenheiten diesen die Entscheidung oder wenigstens die Begutachtung zukomme. Beide Forderungen hat Calvin in Genf nie erfüllt gesehen. Wie das Consistoire keine rein kirchliche Behörde war, so existirten im Grunde keine *Gemeinde-*

[1]) C. O. XV. 332. 333.

presbyterien. Der Antrag auf Teilung der Stadt in Pfarrgemeinden kam nie zur Ausführung. Die Ordonnanzen von 1541 kennen nur die für den Katechismusunterricht und die Abendmalsfeier berechnete Einteilung der Stadt in Bezirke; rechtliche Korporationen oder eigentliche Gemeinden waren das nicht. Ebenso hatten die Landgemeinden keine Vertretung, keinen Anteil an der kirchlichen Verwaltung. Was in jeder reformirten Gemeinde, in der Calvins Gedanken zur Ausführung kamen, sogleich eingerichtet wurde, ein Verwaltungsorgan der Gemeinschaft, das haben diese Gemeinden nie gesehen. Der Pfarrer, den sie nicht gewählt, und der Vogt, der die bürgerliche Gemeinde leitete, führten die Vorschriften der Ordonnanzen aus und befolgten die Befehle des Konsistoriums. Der Grund ist leicht zu finden. Es war für die Genfer Ratsherren und „citoiens" ein unannehmbarer Gedanke, dass die politisch unselbständigen Landgemeinden einige kirchliche Selbständigkeit haben sollten, und dass in der Stadt selber eine Behörde existiren sollte, die nicht wenigstens mit den bestehenden politischen Gewalten so eng verbunden wäre, dass sie mehr als ein Annex derselben denn als ein freies Organ neben derselben betrachtet werden könnte. (Schluss folgt.)

Ueber Oekolampad's Person und Wirksamkeit.

Von Dr. Th. Burckhardt-Biedermann in Basel.

Es ist unter uns fast allgemein üblich geworden, von dem „milden" Oekolampad zu reden [1]) und sich den Basler Reformator, im Gegensatz etwa zu dem „stürmischen" Luther und dem „verstandesmässig kalten" Zwingli, als den sanften, gemütlichen Friedensmann vorzustellen. Und ehe man es gewahrt, ist gar die Vorstellung von einem schüchternen, unselbständigen, ängstlichen

---

[1]) Die Arbeit, die ich hiemit dem Druck übergebe, wurde ursprünglich als öffentlicher, populärer Vortrag im Bernoullianum zu Basel am 18. Dez. 1892 gehalten. Es wird darum manches hier mitgeteilt, das der kundige in bekannten Büchern finden kann. Indessen glaube ich mehrfach Dinge hervorgehoben zu haben, die in den bisherigen Darstellungen mit Unrecht zurücktraten. Auch bei den Zeitgenossen finde ich als *allgemeine* Charaktereigenschaft Oekolampad's nicht die Milde genannt. Zwar dichtet *Niclaus Manuel* (worauf mich Prof. Rud. Stähelin aufmerksam macht) in seinem Lied über das Badener Gespräch (Bächtold S. 207): „Gsell, ich gäb ein guldin drum, ach, dass du Ecolampadium zu Baden hettest gesehen, *mit so grosser temuetikeit, ein mensch, der gar kein gallen treit!* das müessent s'selbs verjehen." Allein der Eindruck, den Oekolampad zu Baden machte in einer für ihn pein-

Charakter daraus geworden. Spricht doch ein verdienstvoller Biograph (Salomon Hess), der zum ersten mal vor hundert Jahren eingehend und nach gründlichem Quellenstudium die Lebensgeschichte Oekolampads behandelte, gelegentlich den Satz aus (S. 294): „die *Gemütlichkeit* lag allzustark in seinem Charakter, als dass es möglich gewesen wäre sie ganz zu verkennen.“ Und wenn auch, nach den trefflichen Arbeiten eines *Herzog* und *Hagenbach,* ein solches Urteil unter den kundigen nicht mehr möglich ist, so ist doch in unsrer populären Vorstellung noch mehr von jener Meinung haften geblieben, als sich mit der historischen Wahrheit verträgt. Selbst das verständige Urteil des neuern Populärhistorikers der Schweizergeschichte (Dändliker II, S. 456) trifft nicht das ganze und auch nicht das wesentliche des Basler Reformators, wenn er sagt; „Oekolampad's ausserordentliche Umsicht, Mässigung und ruhiger Ernst verschafften der Reformation in Basel nachhaltiges Ansehen.“ Es sei mir daher gestattet eine Revision dieser Urteile vorzunehmen auf Grund der längst bekannten und einiger neu aufgefundenen Aktenstücke.[1]) Ich möchte zunächst in Kürze dartun: auf welche Tatsachen sich die landläufige Meinung mit mehr oder weniger Recht stützen kann; sodann: welche Züge des Mannes dieselbe modifiziren, ja in gewisser Hinsicht widerlegen, und endlich: was der gemeinsame Grund und das Ziel von Oekolampad's Leben und Wirken gewesen sei.

Die Aufgabe, die ich mir gestellt, erlaubt nicht, dass ich den Gang des persönlichen Lebens und der Basler Reformation Schritt für Schritt vorführe. Es wird nötig sein, oft sprungweise zu verfahren und manches als bekannt vorauszusetzen.

---

lichen Situation und in dem Geschäft des Disputirens, das überhaupt nicht seine stärkste Seite war, dieser Eindruck kann nicht massgebend sein für sein Wesen überhaupt. In seiner Vita erwähnt darum *Capito* kein Wort von der Milde, sondern er nennt als das Resultat von Oekolampad's Wirken in Tat und Schrift: einesteils bei vielen die Christum nicht wollen über sich herrschen lassen, *Hass* (invidia), andernteils bei den guten reichen Segen und grösste Beliebtheit (gratia). Sein Lebenslauf habe unaufhörlich gezeigt: Wahrhaftigkeit, Einfalt, Lauterkeit, Frömmigkeit, Bereitwilligkeit den Menschen zu dienen, das Reich Gottes zu fördern, *die Anläufe des Satans zu bekämpfen.* — Und nochmals: „den Betrübten brachte er Tröstung, den Reuigen Vergebung, den Mühseligen und Beladenen bot er Christum als Helfer dar, die steinernen Herzen *rührte er mit dem Hammer des Zornes Gottes.*“ Und wer Oekolampad's Briefe an Zwingli unbefangen liest, wird wiederholt wahrnehmen, dass es ihm selbst an „Galle“ nicht fehlte, vgl. z. B. Zwingli epp. II, S. 26 f. — Einsichtige sind denn auch über die „Phrase“ von dem milden Oekolampad längst hinweg, wie die treffenden Worte von *Lenz* zeigen in: Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch., III. Bd., S. 265 ff., 1879, was mir wiederum Prof. Rud. Stähelin gütigst mitteilt.

[1]) Die *bekannten* Aktenstücke sind die von *Herzog* und *Hagenbach* benützten. Ich verweise daher hier nur da, wo es mir um Hervorhebung von weniger beachtetem zu tun war, auf diese beiden Werke (Hzg. Hag.). Die *neu aufgefundenen* Aktenstücke sind Bonifacius Amerbach's Briefe, mit deren Publikation ich soeben beschäftigt bin.



Wir wissen, dass der äussere Eindruck der Gestalt und der Rede eines Mannes unser erstes Urteil über sein Wesen bestimmt, und die grosse Welt bleibt oft bei diesem ersten Eindruck stehen. Hatte doch selbst der geistesmächtige Apostel Paulus vor seiner Gemeinde in Korinth sich gegen seine Widersacher zu verteidigen, welche die Rede führten, seine „Briefe seien schwer und stark, aber die Gegenwärtigkeit des Leibes sei schwach, und die Rede verächtlich“ (II Kor. 10, 10). So ging es vielfach auch unserm Johann Oekolampad. Er war von Jugend auf bis an seinen Tod, der ihn schon im 49. Lebensjahre dahinraffte, von zarter Gesundheit, die er, bei unablässigen Studien und später bei aufreibender Tätigkeit im praktischen Leben weder schonen konnte noch schonen wollte. Nicht nur während seines zweijährigen Klosterlebens zu Augsburg in den Jahren 1520—1522 schwächte ihn eine schwere Krankheit, sondern auch sonst erfreute er sich wohl einer unermüdlichen, geistigen Arbeiskraft, nicht aber eines kräftigen Leibes. Seine gelbe Gesichtsfarbe fiel bekanntlich beim Gespräch in Baden (1526) auf, als selbst die Gegner „den gelben Mann“ auf ihrer Seite wünschten. Aber eben da glaubten auch weniger wohlwollende Feinde über seine nervöse Art spotten zu dürfen, wenn sie wohl im Gegensatz zu dem selbstbewussten, unverschämten Dr. Eck, von Oekolampad meinten, er sei ein Kind, und wenn man mit ihm rede, so erschrecke er und hebe an zu weinen.“ Seine Stimme war, wenigstens in der Jugend, so schwach, dass er zu Augsburg als Prediger an der Hauptkirche sich diesem Amte nicht gewachsen glaubte. Er scheint mit klangloser Fistelstimme gesprochen zu haben, so dass ein spottender Mönch behauptet [1], er habe, an der Martinskirche aussen horchend, nicht einmal ein Klingeln im linken Ohr gehört, obschon der Redner drinnen mit all seiner Macht vor etwa dreissig Weiblein gedonnert habe. Auch die, wie es scheint, ungewöhnlich lange Nase, die aus dem magern Gesicht mit den weit offen stehenden Augen über dem starken Vollbart hervorstand, bietet böswilligen Gegnern Anlass zum Spott.[2]) Und den Gesammteindruck seiner Erscheinung zur Zeit seiner Heirat gibt Bonif. Amerbach mit folgenden drastischen Worten wieder: „ein Mann von ziemlich vorgerücktem Alter, mit zitterndem Haupte, dazu von so magerem und ausgemergeltem Leibe, dass man ihn nicht unzutreffend eine lebende Leiche nennen könnte.“ Oekolampad stand damals, als er sich im März 1528 mit der ehrbaren Wittfrau Wibrandis Keller, geb. Rosenblatt verehlichte, im 45. Lebensjahre, seine Gattin — er selbst hätte sie sich allerdings etwas älter gewünscht — im 20. Jahre.[3])

Es ist somit begreiflich, wenn die feindliche Welt, die nur auf äusseres sah, auch die Gegenwart *seines* Leibes schwach und

[1]) Ambrosius Pelargus, Hyperaspismus. Blatt A 8. [2]) Hag. S. 95, Hzg. II, S. 253. [3]) Bonif. Amerbach an Alciat, undatirt (März 1528), Amerbach ist damals als Erasmianer der Reformation noch abhold.

seine Rede verächtlich zu finden bemüht war. Besonders mochte dies geschehen, wo es galt in öffentlichen Disputationen, einem in der Reformationszeit viel benützten Mittel, die Gegner zu überwinden. Wie viel dabei, selbst wo Gründe mangeln, schon das laute Schreien und kecke Auftreten einer starknervigen Persönlichkeit wirken kann, ist noch heutzutage zu beobachten. Auch besass Oekolampad dazu nicht die bewundernswerte Geistesgegenwart und dialektische Gewandtheit seines Freundes Zwingli. Aus solchen Gründen war ihm das Disputiren zuwider schon während seiner Studienzeit in Heidelberg. Auch fürchtete er bei dieser auf den Universitäten allgemein üblichen Sitte die Gefahr der Zanksucht und der Spiegelfechterei mit unwahren Gründen. Darum riet er Anfangs auch Zwingli die öffentliche Disputation, die dieser in Zürich im Januar 1523 vorhatte, ernstlich ab. Erst als er den durchschlagenden Erfolg derselben wahrnahm, griff er im August 1524 auch zu Basel nach diesem Mittel. Aber nie, wenn er, wie zu Baden oder zu Marburg, aus Pflicht im Disputiren auftrat, gewann man von ihm den Eindruck eines sieghaften, noch weniger eines siegesbewussten Kämpen, so sicher er für sich mit seinen Gesinnungsgenossen der guten Gründe ihrer Sache war.

Der Mangel an Streitlust hing zusammen mit seiner ganzen Gemütsanlage. Diese ging auf das innerliche, war wenigstens in seinen frühern Jahren, auf die fromme Betrachtung gerichtet. Wenn wir aus seiner Lieblingslektüre während seiner Studienzeit zu Heidelberg richtig schliessen, so waren damals seine Gedanken in denjenigen Kreisen heimisch, welche, noch in den Schranken des alten Kirchenglaubens, eine *innerliche* Umwandlung des eigenen Herzens wie der Kirche suchten durch Versenkung in fromme Betrachtungen, ähnlich dem Pietismus einer spätern Zeit. Lange noch klingt dieser Ton — neben den *neuen* Klängen der Reformation — in Oekolampad's Schriften, Predigten und brieflichen Aeusserungen nach. Diese Abwendung vom äussern Leben und ein Verzagen an der eignen Kraft, ein Wahn der eigenen Unfähigkeit zum Wirken unter den Mitmenschen trieb ihn auf einige Zeit in die Einsamkeit des Klosters.

Dieser Zug zur Innerlichkeit war allerdings auch der Grund einer andern, liebenswürdigen Eigenschaft. Gegen andersdenkende zeigte er stets Entgegenkommen, wenn er nur Verstandes-Irrtum, nicht Widerstreben des Willens gegen die Wahrheit zu bemerken glaubte. Als sein französischer Freund Farel in Mömpelgard durch herausfordernde Sprache auf der Kanzel öffentlichen Streit hervorrief,[1]) mahnte er ihn: er solle sich bestreben, seine Zuhörer nicht sowohl verständig zu unterrichten als in Gott gelehrt zu machen. Ein leichtes sei es den Ohren der Zuhörer einige Dogmen einzu-

[1]) *Schmidt*, Farel S. 5 u. 6 in: Leben u. Schr. der Vät. u. Begr. der ref. Kirche.



prägen, aber ihren Geist und Sinn umzuwandeln, das sei ein göttliches Werk. Wollen wir Christo Seelen gewinnen, so ist Sanftmut, Geduld, Liebe und vor allem Glaube nötig. Aber auch heilige Klugheit, die uns antreibt, dass wir dem Beispiel Christi gemäss uns den Sitten und der Weise aller Nebenmenschen anbequemen.“ [1]) So erwies Oekolampad auch den Wiedertäufern wiederholt liebreiche Geduld, obschon sie gerade diejenige Partei waren, die ihm und seiner Sache um so mehr Widerwärtigkeiten bereitete als sie auf die gleiche Grundlage wie er, die ungefälschten Worte der heiligen Schrift, sich zu stützen vorgab. Thomas Münzer suchte er freundlich von seinem Widerstand gegen die Obrigkeit abzumahnen, als er, zuerst unerkannt, an Oekolampad's Tische ass; für andere Widertäufer legte er beim Rat Fürbitte ein. Ein gleiches tat er noch im letzten Lebensjahre für Servet, der doch seine Zurechtweisungen nicht annehmen wollte. Selbst nach wiederholten Belästigungen dieses Mannes und scharfer Abweisung seiner Lehre, mochte er doch nicht alles an ihm verdammen und bat um Gnade für ihn, wenn er widerrufe.[2]) Mit dieser dogmatischen Milde steht Oekolampad in wohltuendem Gegensatz zu der Mehrheit der andern Reformatoren.

Und so scharf und ungerecht er von Luther angegriffen wurde wegen seiner Abendmalslehre, so entschieden er demselben auch zu antworten gezwungen war: so ehrfurchtsvoll und versöhnlich trat er ihm entgegen. Der deutsche Reformator hatte in Marburg ihn und Zwingli mit den harten Worten abgefertigt: „Ihr habt einen andern Geist.“ Doch hatte man sich versprochen, einander ohne vorherige Mahnung nicht mit Schriften anzugreifen. Da Oekolampad nun von Zwingli vernimmt, er habe in der Sache etwas der Art vor, so mahnt er ihn ernstlich davon ab, er müsste denn zuvor von den Lutheranern angegriffen werden. „Ich würde das als ein Brechen unsrer Versöhnlichkeit ansehen, da wir doch (bei dem Gespräch in Marburg) in der christlichen Liebe den Gegnern überlegen waren.“ [3])

Solche Verträglichkeit gegen andersdenkende hat gewiss vorzüglich dem Basler Reformator das Lob der *Milde* erworben. Aber es sind noch andere Eigenschaften, die uns Oekolampad in milderm Lichte erscheinen lassen als etwa einen Luther oder Zwingli: Sind diese Eigenschaften auch nicht, wie die genannte, durchaus bewundernswert, so dürfen wir sie doch nicht übersehen, weil sie zu seinem Wesen gehören. Als er am 16. November 1522 in Basel eintraf, um in der Stadt, die ihm schon durch die Vorfahren seiner Mutter und zwei frühere Aufenthalte daselbst bekannt war, seine bleibende Wirksamkeit zu beginnen, da hatte er seine reformatorischen Ansichten im wesentlichen schon gewonnen. Auch war in Basel selbst der Boden für die Saat einer kirchlichen Reform bereits umgepflügt.

---

[1]) Hzg. I., S. 254. — Oec. et Zwingl. epist. fol. 198, 200. [2]) Hag. S. 168.
[3]) Zwinglii epp. II, 375, 24. Nov. 1529.

Die neuen, von Luther verfochtenen Ideen hatten vielfältigen Anklang gefunden. Man hörte hie und da im neuen Sinne predigen. Dennoch dauerte es noch mehr als sechs Jahre, bis die neue kirchliche Lehre zur allgemeinen Geltung kam. Zürich tat die Schritte schon im Jahr 1525, die Basel erst anfangs 1529 wagte, und selbst Bern kam Basel um ein volles Jahr zuvor. Woher diese Zögerung in einer Stadt, die einen der Führer der Bewegung bei sich beherbergte? Es lassen sich zur Beantwortung allerlei schlagende Gründe anführen: Basel war eine Bischofs- und Universitätsstadt, und da beide, Bischof und Universität, sich der neuen Richtung widersetzten, so war der Kampf um so schwerer. Vor allem ist auch *das* zu betonen: die Einkünfte, von deren Bestand Staat und Kirche Basel abhingen, kamen grossenteils aus den katholisch gebliebenen Nachbarländern im Elsass und in Baden; so *musste* eine kluge Regierung vorsichtig handeln, wenn sie nicht ihre Existenz, und zwar die Existenz des Staates wie der künftigen Staatskirche gefährden wollte [1]. Aber trotz alledem wäre es vielleicht schneller vorangegangen — denn die damaligen Basler waren nicht die bedächtigen, ängstlichen Basler unseres Jahrhunderts — wenn nicht in der Persönlichkeit Oekolampad's selber auch ein Moment des Zögerns, der Bedenklichkeit, ja zuweilen der Zaghaftigkeit gelegen hätte. Aggressives Vorgehen lag nicht in seiner natürlichen Art. Das bessere, von dem er selbst überzeugt war, wollte er zunächst andern nicht mit Gewalt aufdrängen. In seiner Antrittsrede als neu bestellter Pfarrer zu St. Martin erklärt er im Februar 1525, nur das Wort Gottes rein und lauter verkündigen zu wollen und wünscht, dass seinen Zuhörern durch menschliche Satzungen keine Fallstricke gelegt werden möchten. Er werde nichts heilsames aufheben, aber auch nach dem rechten jagen. Indessen um der schwachen willen, die auch gewonnen werden sollen, sei er genötigt noch manches zu dulden [2]. — Wie viel kategorischer tritt Zwingli schon in seinen 67 „Schlussreden" des Jahres 1523 auf! Oekolampad erwarb sich vom Rat, als er im Jahr 1524 wegen seiner Predigt vor ihn geladen wurde, die Anerkennung seiner „gewohnten Mässigung" [3], aber er selbst klagt sich wohl auch der Trägheit an, den ihm auferlegten Kampf zu bestehen, und bittet einen Freund um Fürbitte, dass ihm Gott die Kraft zur Überwindung dieser Trägheit gebe [4]. An Farel schreibt er: „Vielleicht hätte ich mitten unter den Türken mit mehr Erfolg gepredigt. Aber ich werfe auf niemand die Schuld, ich nehme sie auf mich allein. Bitte den Herrn, dass sein Wort wegen meiner Schlaffheit und Trägheit nicht verachtet werden möge" [5]. Zu verschiedenen Malen, wo man ein kräftigeres Einschreiten von seiner Seite erwartet hätte, hält er sich behutsam

---

[1] Diese Gründe, ausgeführt bei *Heusler,* Verfassungsgesch. der Stadt Basel S. 438 f. [2] Hag. S. 210. [3] Hzg. I. 276; Oek. an Forel epp. fol. 198. [4] Hzg. I. 210. [5] Hzg. I. 278; epp. fol. 200.

zurück. In einem Rückblick auf den Gang der Reformation zu Basel äussert Oekolampad im Jahr 1527 [1]: „Im Abschaffen dessen, was mit Recht abgeschafft wird, war ich lässiger und langsamer als meine Mithelfer — er meint die Pfarrer Wissenburger, Imeli u. a. — und wurde oft deswegen von der Gemeinde zur Rede gestellt; aber ich blieb bei meiner Pflicht, ich hielt mich nicht für müssig, wenn ich, ohne selbst meine Hände zu beflecken, lehrte, dem Worte Gottes müssten die notwendigen Verbesserungen überlassen werden.“ Indertat sind die Thesen, welche Wolfgang Wissenburger, der Prediger am Spital, im Jahr 1523 verfocht, schneidiger abgefasst als die bald darauf von Oekolampad verteidigten [2]; Jakob Imeli, Präsident zu St. Ulrich, hatte schon geraume Zeit vor Oekolampad den Versuch gemacht in seiner Kirche die Messe abzuschaffen [3]. Wie viel Selbstüberwindung es Oekolampad kostete, im öffentlichen Leben der Führer eines energischen Kampfes zu werden, vernehmen wir aus seinem eigenen Zeugnis. Er erklärt beim Antritt seines Pfarramtes zu St. Martin [4]: „Wie diese Angelegenheiten jetzt stehen, wollte ich mich lieber in der Einsamkeit verbergen als dieses Amt verwalten.“ Hatte er doch schon früher, eben um solcher Zaghaftigkeit willen und im Bewusstsein eigener Untüchtigkeit, sich ins Kloster zurückgezogen; ein Schritt und ein Kleinmut, den er allerdings später an sich verurteilte [5]. Aber im Überdruss an dem langsamen Erfolg und seiner damals noch unsichern Stellung war er einmal nahe daran, seine Tätigkeit in Basel mit einer andern im Dienste Herzog Ulrichs von Württemberg zu vertauschen [6]. Und das Gefühl, dass er all den Widerwärtigkeiten und dem Widerstreben der Gegner nicht gewachsen sei, entlockte ihm noch später (vor der Berner Disputation) die Äusserung an Zwingli, der um seines Freundes Unwohlsein besorgt war [7]: „Ich wollte nicht einmal, dass Gott meinem Leben viel zusetzte; gibt es doch so viele Dinge, welche dasselbe bitter machen.“

Wir dürfen indessen die dargelegten Stimmungen unseres Reformators nicht als dauernde, noch weniger als ein Zweifel an dem Gelingen der evangelischen Sache selbst ansehen. Aber begreiflich schafft sie uns einen Vergleich seiner Stellung in Basel mit seinem frühern Lebensgang. Basel war eine Stadt, wo ausser der erregbaren Bürgerschaft die kirchliche wie die wissenschaftliche Macht in ihren höchsten Spitzen vertreten war: einerseits der Bischof und seine Diener, anderseits die Universität mit ihren Anverwandten, unter diesen der hochberühmte Name des Erasmus. Denn Erasmus, früher ein Freund und hochverehrter Gönner Oekolampad's, wandte sich bald von ihm ab, als er sah, dass man auf tatsächliche Beseitigung der kirchlichen Missbräuche lossteuere. Wie sollte aber der

[1] ad Pirkheim. respons. posterior. S. 104. [2] Hzg. I. 272. vergl. 236. [3] Hzg. I. 293. [4] Hag. 209. [5] ad Pirkh. resp. posterior S. 109. [6] Hzg. I. 279. [7] Hzg. II. 62; Zwingl. epp. II. S. 129.

frühere Klostermann und in sich gekehrte Fromme nun plötzlich die richtigen Mittel und die Macht finden in diesem Wirrwar von Personen und Gedanken der Leiter zu sein? Zumal da die bald aufsteigende Bewegung der Bauernkriege und der Wiedertäufer ganz neue Gewalten und Motive in Kirche und Staat eindrängen wollte. Wie ganz anders war doch dieses Leben als das, welches Oekolampad noch wenige Jahre früher in der Stille des Klosters aufsuchte! „Ich suchte damals," so erzählt er [1], „Ruhe und Musse, freie Zeit für wissenschaftliche Tätigkeit und Gebet. Wie ich damals war, begehrte ich kein anderes Leben als Ruhe und Frieden im Verein mit liebenden Genossen." Nur durch schwere Erfahrung und bittere Selbstüberwindnng gelangte er zu der spätern Erkenntnis [2]: Solche Abscheidung des Menschen ist eine Zeit lang zulässig; allein das christliche Leben ist praktischer Natur, somit ist beständige Abscheidung *der Tod des Christentums*. — Sein natürliches Wesen kam diese Umwandlung schwerer an als manchen andern, schon um seines schwachen Körpers und seines zarten Gemütes willen. Dazu empfand er, dass es ihm an weltmännischer Klugheit fehle [3]. Und später noch, als er solche schon bewiesen hatte, klagte er seinem Zwingli doch, er habe keine Einsicht in bürgerlichen Angelegenheiten [4]. Um so rückhaltloser schloss er sich an den Freund in Zürich an und zog ihn in allen wichtigen Fragen zu Rate. Und es muss immer wiederholt werden, dass in allen wesentlichen Stücken Basels Reformator von dem zürcherischen sich leiten liess. Wie er gleich nach seiner Ankunft in Basel sich brieflich an ihn wandte und in einer Unterwürfigkeit, die auch der selbstbewusste Zwingli abweisen musste, um seine Freundschaft warb: so liess er sich später von ihm bestimmen in der Lehre von der Kindertaufe [5]) und vom Abendmahl. In zwei entscheidenden Momenten, als zu Basel in den Weihnachtstagen 1528 der bürgerliche Aufruhr drohte, und als er am 9. Februar 1529 wirklich ausbrach, rief Oekolampad selbst die Vermittlung Zwinglis und der evangelischen Eidgenossen an. Und überhaupt: durch Zwinglis sicheres, sieghaftes Auftreten gewann auch Oekolampad immer mehr Zuversicht und Kühnheit in seinem Vorgehen. Allerdings besass auch er das volle Vertrauen des Zürcher Reformators, der einmal an die uneinigen evangelischen Pfarrer zu Basel schrieb [6]: „Ihr habt unter euch einen Mann von unvergleichlicher Gelehrsamkeit und von solcher Umsicht, dass, wenn er nach einer Seite fehlt, es eher in Zurückhaltung als in Überstürzung geschieht. Seine Frömmigkeit aber brauche ich nicht zu rühmen, sie rühmt sich selbst. Denn wie viel hat er für den Herrn ertragen? Wie viel erträgt er täglich mit ungebrochenem Mute? Da ihr ihn habt, so braucht ihr nicht zu fürchten, dass jemand euch schaden

[1]) An Pirkheimer respons. post. S. 110. [2]) Ebenda S. 113. [3]) An Pirkheimer respons. post. S. 109. [4]) Hzg. II. 66. epp. II. 157. [5]) Hag. S. 73 f. Hzg. I. 306. [6]) Hzg. I. 321; Zwingli an Oek. 5. April 1525: epp. I. 392.

könne." Und hätten wir für die innere Übereinstimmung der beiden grossen Männer auch nicht ihr eigenes wiederholtes ausdrückliches Zeugnis, so würde es der Umstand beweisen, dass nach dem jähen Tode Zwinglis die Zürcher keinen bessern zu seinem Nachfolger zu berufen wussten als eben Oekolampad. Er schlug es ab, um das eigene Werk nicht unvollendet liegen zu lassen.

Es ist nach dem gesagten klar: ein Mann von solchem Äussern, von so rücksichtsvoller Milde gegen aufrichtige Gegner, von solcher Behutsamkeit und Zaghaftigkeit in äussern Dingen ist nicht geschaffen der Oberflächlichkeit zu imponiren, mit seiner Autorität selbstbewusste, freche Widersacher zu überwinden. Das gewöhnliche Urteil ist daher vielfach bei diesen Eindrücken stehen geblieben und hat, wo es wohlmeinend ist, dem duldenden Helden das Lob der Milde, der Sanftmut, der Verträglichkeit gelassen.

Und doch müssen wir fragen: Wie ist denn das Werk der Basler Reformation durch Oekolampad zustande gekommen? Legen wir uns zuerst in flüchtigem Rückblick vor Augen, was 7 Jahre von Oekolampads Wirken zu Basel neues geschaffen haben. Ich tue dies mit den Worten eines Augenzeugen, der damals den Neuerungen noch nicht zugetan ist. Bonifacius Amerbach schreibt im Dezember 1529, am Schluss also des Jahres, dessen Februartage den Durchbruch der neuen Ordnung herbeiführten[1]: „Hier sind alle alten Gottesdienste abgeschafft; die Messe ist beseitigt, ja eine Strafe darauf gesetzt, solche an andern Orten zu besuchen: die Bilder sind aus den Kirchen geworfen und verbrannt; die Mönche geheissen, ja gezwungen, ihr Ordenskleid abzulegen; die Altäre sind umgestürzt; kurz: um 100 000 Goldgulden könnte das nicht wieder aufgebaut werden, was allein in Basel die Volkswut in diesem Jahre zusammengebrannt oder niedergestürzt hat. Unsere Prediger legen das gesamte Wesen des christlichen Gottesdienstes nur in die Predigten; die Eucharistie (das Abendmahl) erklären sie für ein *Zeichen* des Leibes Christi, nicht für seinen *wahren* Leib. Die Beichte ist ganz abgeschafft. Die Taufsitte ist abgeändert, indem sie das Kind nicht mit dem Chrisma, sondern nur mit ein paar Tropfen besprengen und dabei gewisse Gebete sprechen." Dann erwähnt er die Entfernung katholischer Ratsglieder aus dem Rat, die Gleichordnung der Geistlichen mit den übrigen Staatsbürgern, die Neubesetzung geistlicher Stellen ohne Rücksicht auf ihre alten Rechtsansprüche, endlich die Säkularisation der Klöster und die Verwendung der Klostergüter zu andern als den Stiftungszwecken, namentlich zur staatlichen Armenunterstützung.

Wenn wir uns erinnern, wie viel Gerede und Widerspruch schon die mindeste Abänderung der Gottesdienstordnung oder etwa die Einführung eines neuen Gesangbuches in unserer heutigen Bevölkerung hervorrufen kann, so wird niemand glauben wollen, dass

[1]) Bonif. Amerbach an Joh. Montaigne, seinen Studienfreund in Avignon.

all die eben aufgezählten Veränderungen, welche alte Gewohnheiten, Anschauungen und den Besitzstand so einschneidend umgestalten, ohne ausserordentliche Gewalt hätten vor sich gehen können. Nun wirkten ja freilich auch Volksleidenschaft und Staatsmacht wesentlich dabei mit. Namentlich im letzten entscheidenden Schritt, als am 9. Februar der Rat verändert wurde und rohe Volkshaufen die Bilder stürmten, war politische Erregung die nächste Triebfeder des Handelns. Aber auch diese müssen wir nur als eine Folge der jahrelang wachsenden evangelischen Bewegung betrachten. Diese, lange in ihrem Begehren zurückgehalten und vertröstet, machte sich in ungeordneter Weise Luft. Indessen der *politische* Unwille legte sich sofort wieder, und die alte Verfassung wurde wieder hergestellt. Die *religiös-kirchliche* Ordnung aber, worauf von Anfang der Wunsch der Gemüter ausging, blieb und wurde geregelt und dauernd befestigt. Die evangelische Bewegung aber verdankt ihr Wachstum, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch in eminentem Masse der Wirksamkeit Oekolampads. Hören wir nochmals den oben genannten Augenzeugen. Wieder im Rückblick auf die ganze baslerische und schweizerische Reformation äussert er im Oktober 1529 [1]): „Luther, mit unsern neuereru verglichen, nämlich mit Zwingli und Oekolampad, kann gleich als ein Anhänger des alten wie der Papst erscheinen; so sehr haben sich die unsern verschworen zur Vernichtung von allem und haben fast ihre Absicht erreicht." So urteilt einer, der die Ereignisse aus nächster Nähe mit eingehender Prüfung und teilnehmendem Gemüt verfolgte, über den milden Oekolampad!

Wo lag denn die überwältigende Macht des Streiters, der solches zustande brachte? Kurz gesagt: in dem, was überhaupt die eigentliche Waffe des Streiters Christi ist und sein soll, im *Worte.* Und zwar im Worte, das auf Gottes Wort beruht. Oekolampad war, so schwach seine Stimme sein mochte, und so wenig er sich anfangs selbst darin zutraute, ein *mächtiger Prediger*. Noch jetzt können wir davon einen Eindruck gewinnen, obwohl uns nicht sehr viele seiner Predigten erhalten sind und auch diese leider meistens nur in lateinischer Rückübersetzung oder mindestens in einer für den Druck zurechtgemachten Überarbeitung. Die Freiheit des unmittelbaren Ausdrucks scheint ihnen so vielfach verloren gegangen zu sein. Ich glaube, dass manches dabei den Ton der Abhandlung erhalten hat, was im ursprünglichen Tone an das Herz, Gemüt und den Willen des Hörers noch unmittelbarer sprach. Den Eindruck gleich der ersten Predigten, die er zu St. Martin tat, schildert uns der Chronist Ryff [2]): „Also stund es nit lang, er thet ein predig oder dry zu sant Martin, do verkund er das götlich wort in sollicher mosz, das desglich so cristlich nie gehort wasz; hieng sich das gemein volck

[1]) Bonif. Amerbach an Alciat, anfangs Oktober 1529. [2]) Basler Chronikon Bd. I. S. 35.

im hefftig an, das er kein predig thet, er het ein mechtig volck doran. Er war ouch ein fast geistlich parson, eins cristliches lebens. Die gemein wart im ouch fest günstig, das sy ir lib und leben für in gewogt hetten, wo im leydz solt wyderfaren sin. Er endackt do erst recht der schaffen hellig [geheime Ränke], und wie sy unsz verfurt hatten, und verwarff dem pfeffischen huffen all ir ceremonien und kilchenbruch. Do marckten die pfaffen wol, wo es hinusz wolt." Ich glaube, wir haben hier in wenig Worten das ganze Geheimnis der Kraft, die die Reformation durchsetzte: das mächtige Wort, das die Unwahrheit aufdeckt und bekämpft, den unantastbaren christlichen Charakter des Predigers und als Folge von beidem die mutige Begeisterung der Gemeinde.

Die Macht der Rede und den sittlichen Ernst Oekolampads hatten schon seine ersten Predigten an den Tag gelegt, die er zu Weinsberg, seinem Geburtsorte, hielt, von denen er einige, über die 7 Worte Christi am Kreuze, als erstes Druckwerk herausgab (1512). Indem er dort an einer Stelle Christus am Kreuz als den rechten Prediger hinstellt, geisselt er mit scharfen Worten die oft unziemliche Weise der damaligen Prediger [1]). „Wie unähnlich Christo sind doch unsre Prediger; sie sorgen schläfrig für das Heil ihrer Zuhörer, verschweigen die Wahrheit, sind stumme Hunde, schmeicheln, zanken, beissen die unschuldigen, bewundern sich selbst, suchen das ihre, nicht das Christi ist." Und die Sitte des „Ostergelächters", wo die Prediger das Volk nach langer Fastenzeit glaubten entschädigen zu dürfen dadurch, dass sie ihm um Ostern von der Kanzel allerlei Spässe und Schwänke, selbst unflätige Possen zum besten gaben, tadelte Oekolampad voll heiliger Entrüstung in seinen Predigten mit solchem Ernst, dass selbst sein Freund Capito ihn zu rigoros fand. Da rechtfertigte er sich in einer besondern Schrift, in der er den Scherz zwar nicht verdammte, aber ihn aus dem Munde dessen, der die Busse predigt, völlig verbannte [2]). „Niemand weiss," heisst es darin, „dass Jesus gelacht habe; aber jedermann weiss, dass er weinte." „Wenn es Fluch bringt, jenes sardonische Lachen nicht mitzumachen: er komme über uns, meint Capito, und über unsere Kinder, damit wir der Verheissungen des wahren Isaaks teilhaftig werden." — Von vielen Beispielen späterer Schriften oder Predigten seien nur einige angeführt als Beweise, wie scharf Oekolampads Worte lauteten, wo er Missbräuche verurteilte, welche der Sittlichkeit oder wahren Religiösität zuwider liefen. In der Predigt über den Zorn Gottes (1526): „Die masslose Geldgier und Wut gegen die Brüder ist namentlich in unsern Tagen zur Übung geworden. Man kann täglich sehen, wie wenig die Armen euch Reichen am Herzen liegen, wie sehr ihr sie drücket und dränget! Das ist jener grosse Zorn [von dem Jesajas 9, 18 spricht], der Wucher, die Habsucht, die Vervorteilung, der Betrug u. s. w. Und wer bejammert

[1]) Hzg. I. 113. [2]) Hzg. I. 128 f.

solches? oder wer beklagt es? Wie kommt es, dass man den Zorn Gottes hierin nicht wahrnehmen will?[1] — Ebenda schildert er die Klöster, welche ihre Türen vor den Flehenden und Hülfesuchenden verschlössen, nicht aber vor den Lastern, als *Sumpfstätten*, die man (vom Staate aus) beaufsichtigen müsse[2]. — Anderswo heissen gar die damaligen Universitäten mit ihrer Titelsucht und dem eiteln Schulgezänke „Bordelle des Teufels“[3]. — In der Schrift der evangelischen Pfarrer über die Messe: „Es ist eitel Betrug, was die Menschen ohne Bewährung der heiligen Schrift hinzufügen und es dann dem heiligen Geiste zuschreiben, als habe er es angeordnet. — Muss es gleich der heilige Geist angeordnet haben, wenn ein paar oder auch mehrere Bischöfe sich zu etwas verständigen?“ Erst die Prüfung, ob es mit der Lehre Christi übereinstimme, ob es zur Stärkung des Glaubens und der Liebe diene, ergebe die Erkenntnis, dass der heilige Geist Urheber solcher Satzungen sei[4]. — Die kostbare Kleidung der Messpriester wird als unchristlich verdammt (daher solche Gewänder nachher vergantet wurden). „Gewiss ist es, dass sie in keiner Weise den Kleidern Christi ähnlich sehen, und dass man in so kostbaren, ja königlichen Gewändern kaum das Andenken an das Leiden Christi recht und würdig begehen kann; denn beim Leiden Christi wurde nicht Silber und Gold gesehen u. s. w.“[5] Sodann gegen die Priester, die um Lohn Messe lesen: „Gegen Lohn sind sie immer bereit zur Messe, wo aber kein Lohn, da gibt es keine Messe, da sie sich nicht dazu bereit finden lassen. Nun ist gewiss, dass wo Habsucht herrscht, da auch Abgötterei ihren Sitz hat, wie Paulus sagt Epheser 5, 5: jeder Habsüchtige ist auch ein Götzendiener, und jeder Götzendiener ist ein Gräuel vor Gott“[6]. — „Wir wollen hier nicht reden von ihren schändlichen Hurereien, von ihrem ewigen Neid und Hass, vom Müssiggange, dem sie sich ergeben“ u. s. w.[7] „Es ist ein Wunder — so schliesst der Abschnitt von den Priestern — wie sie die Erde noch trägt und sich nicht schon aufgetan und sie in den Abgrund der Hölle verschlungen hat“[8]. — Selbst derbe Ausdrücke gebraucht der Redner, wenn er z. B. in der Predigt am Religionsgespräch zu Bern die Erfordernisse eines Predigers darlegt mit einem Seitenblick auf die Unwissenheit des damaligen Priesterstandes: „Es gehören verständige Leute dazu, nicht Tröpfe, Narren und ungelehrte Esel, die ihr Lebtag nichts gelernt haben als fischen, jagen, den Pferdestall besorgen und dergleichen“[9]. — Was würde man heutzutage zu solcher Sprache auf der Kanzel sagen? Das 16. Jahrhundert war wohl gewürztere Kost gewohnt, aber „milde“ konnte sie auch damals nicht erscheinen. Indertat entschuldigt sich auch Oekolampad einmal, da er die Lehre von der Messe als einem „Opfer“ die „grösste Gotteslästerung“

[1]) Hag. S. 221. [2]) Hag. 224. [3]) Hag. 41, Oekolampads an Zwingli, epp. VII. S. 265 (1523). [4]) Hag. 255. [5]) Hag. 258. [6]) Hag. 258 f. [7]) Hag. 259. [8]) Hag. 261. [9]) Hag. 235.



nennt: „unsere Rede ist hier etwas hart und rauh, aher die Sache verhält sich nicht anders“ [1]).

War so Oekolampad scharf in den Worten, so zeigen nicht minder seine *Gedanken* Schärfe und Durchsetzlichkeit. Er war dazu durch eine ausserordentliche Gelehrsamkett ausgerüstet. Da er nicht nur des Griechischen, sondern auch des Hebräischen für seine Zeit in hohem Grade Herr war, so verstand er das alte Testament hesser als viele frühere Erklärer. Auch in den Kirchenvätern stand ihm eine ungewöhnliche Belesenheit zu Gebote. Mit solchen Hilfsmitteln legte er die Unhaltbarkeit mancher hergebrachter Anschauungen oder Gebräuche wissenschaftlich dar, ohne sich durch menschliche Autoritäten in seiner Überzeugung irre machen zu lassen. Das tat er schon während des Augsburger Aufenthaltes. Der streitbare Hutten, der ihn damals öfter besuchte, schrieb von ihm: „Oekolampad ist ein Theologe mit guten Zähnen; um sein Zahnwerk, das die Schriftwerke dreier Sprachen zu kauen versteht, beneiden ihn die zahnlosen Gegner“ [2]). Mit seiner Schrift über die Beichte, in der er die Missbräuche des Beichtstuhles mit der heiligen Schrift bekämpfte, kam er selbst einem Luther zuvor, so dass dieser damals von dem kaum in der Welt bekannten schrieb: „Oekolampad werde dem Antichrist noch manche Verlegenheit bereiten und Abbruch tun“ [3]). Die grösste Selbständigkeit aher, ja eine überraschende Kühnheit wissenschaftlicher Schärfe und Konsequenz zeigt Oekolampads Hauptschrift über die echte Auslegung der Worte des Abendmals: „dies ist mein Leib“. Luther blieb bekanntlich mit der Beseitigung der Verwandlungslehre der katholischen Kirche auf halbem Wege stehen, indem er in „mit und unter“ der Gestalt des Brodes den wahren Leib Christi gegenwärtig wissen wollte. Oekolampad, an Zwingli sich anschliessend, fasste das Brod nur als ein *Sinnbild* des geopferten Leibes des Herrn. Und in dem *Glauben* allein besteht nach ihm das Essen des Leibes. Indem er diese Auffassung in dem ursprünglichen Sinn der Handlung nach der Schrift erwies, berief er sich auf zahlreiche Stellen der Kirchenväter, die seine Meinung zu stützen schienen. Scharf und einleuchtend machte er den Grundsatz geltend [4]), dass eine richtige Schrifterklärung ohne Annahme von sinnbildlicher Sprache niemals auskommen könne, wenn sie nicht der Schrift Gewalt antun wolle. Er verglich Schriftwort mit Schriftwort und erklärte eines durch das andere: ganz im Widerspruch mit den Schwärmern und Wiedertäufern — und manchen wohlmeinenden heutigen Bibelgläubigen — welche ein einzelnes Wort herausheben und, an seinem Laute hängend, eine unumstössliche Wahrheit gefunden zu haben glauben, die doch vielleicht mit einem andern Schriftwort, das für sich genommen wird, sich nicht

---

[1]) Hag. 266. [2]) Hess, Leben Oekolampads S. 52 not; Hutteni opera ed. Münch III. 98. [3]) Hag. 18 Not. 2. [4]) S. in der ausführlichen Besprechung, die *Herzog* der Schrift widmet, 1. S. 327.

verträgt. Es darf nicht verschwiegen werden und dient eben zur Charakteristik der kühnen Beweisführung Oekolampads, dass er sich bis zu der Ansicht führen liess: wer das Abendmahl geniesst, muss den Glauben an die Erlösung durch Christi Tod schon mitbringen, die Feier kann ihm also den Glauben nicht geben, höchstens ein äusseres Unterstützungsmittel für den glaubensschwachen sein; sie ist ein *Erinnerungsakt* an Christi Versöhnungstod und dient zur Erbauung zunächst nicht des geniessenden selbst, sondern seiner Mitchristen. — Daher lässt er in seinem Katechismus, dem „Kinderbericht", folgende Frage und Antwort den Konfirmanden vorlegen: „Wann willst du dieses Sakrament empfangen? Antwort: Dieweil man der Jahre halb sich zu mir noch nicht christlicher Tapferkeit versieht, stehe ich noch still: wo ich aber hoffen mag, *andere Christen damit zu bessern,* will ich meinen Glauben auch bezeugen" [1]). — Es sei dies hier als ein Beweis gesagt, wie konsequent der Reformator seinen Gedanken durchführte, selbst in einseitiger Weise. Doch muss hinzugefügt werden, dass er weder in jener Schrift denselben unentwegt festhielt und so die erbauliche Bedeutung des Sakraments vernichtete [2]), noch auch später damit sich begnügte. Er kehrte wieder zu einer der heiligen Handlung entsprechendern Ansicht zurück, dass nämlich unsre Seelen „wahrhaftig genährt und wieder hergestellt würden" in dem Genuss der durch Christi Einsetzung geheiligten Zeichen seines Leibes und Blutes [3]).

(Schluss folgt.)

---

[1]) Hag. 301. [2]) Ob überhaupt *Herzogs* Einwendungen gegen Oekolampads Auffassung I. S. 332 ganz begründet seien, will ich den Theologen zu beurteilen überlassen. Sie mögen einzelne Sätze mit Recht treffen. Andere lauten wieder positiver für die Wirkung des Sakraments an den *Gläubigen,* so Blatt F. 5. 3 nihilominus sanctissimus Eucharistiae usus est, et propterea non supervacaneus ritus ille a Domino commendatus u. s. w. Nam ut interim de foedere charitatis et fidei externa protestatione taceam: *mirifica spiritus sanctus* fidem exercens *in credentium pectoribus operatur, trahens eos ad maiorem vitae sanctimoniam.* Das wird nun ausführlich aus Kirchenvätern belegt, doch mit der Einschränkung (G. 2, 3): allerdings wirke die göttliche Kraft manchmal ohne äusseres Geräusch und ohne Unterstützung der Zeichen in den Gläubigen reicher; aber unsre fragilitas et fratrum charitas verlange, dass auch „gewisse äussere Zeichen unsrer Dankbarkeit vorhanden seien." Die Einführung des *allsonntäglichen* Abendmahls in der Basler Kirche und der Krankenkommunion kennzeichnet Oekolampads Hochhaltung des Sakraments.

Der Pseudoprophet der johanneischen Apokalypse.

Habilitationsvortrag von A. Kappeler, Pfarrer, in Kappel a. A.

Vorbemerkung.

Der Vortrag, welchen der Verfasser letzten Sommer bei Gelegenheit seiner Habilitation an der theologischen Fakultät in Zürich gehalten hat, erscheint hier in etwas erweiterter und vervollständigter Gestalt.

Jeder kundige sieht, dass vorliegende Untersuchung nicht zu *der* Auslegung der Apokalypse gehört, die jetzt im Vordergrund steht, und die mit Aufbietung von viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn teils den wesentlich jüdischen Ursprung des Buchs, teils dessen Zusammensetzung aus verschiedenen Quellenschriften nachzuweisen sucht. Aber die Resultate, die dabei herausgekommen, sind doch nichts anderes als ein buntes Chaos von allerlei Meinungen, können das wissenschaftliche Bewusstsein unmöglich befriedigen. So dürfte denn ein neuer, an die ältere Auffassung anknüpfender Versuch, wieder einmal, wenigstens von einem einzelnen Punkte aus, die Einheitlichkeit der neutestamentlichen Offenbarungsschrift ins Licht zu stellen, nicht aller Berechtigung ermangeln. Es handelt sich dabei um die kritische Erklärung einer historischen Urkunde, aber zugleich um die Förderung der Erbauung in der Gemeinde. Denn wie nur auf historisch-kritischem Weg die geschichtliche Wahrheit gefunden werden kann, so wird auch nur eine auf solcher Grundlage ruhende Anregung eine andauernde, allen Zweifeln und Einwendungen standhaltende Erhebung des religiösen Sinnes bewirken können.

Der Pseudoprophet, unter den vielen rätselhaften Gestalten der johanneischen Apokalypse eine der dunkelsten, jedenfalls die bestrittenste, tritt nur einmal deutlicher hervor Cp. 13 und wird ausserdem noch dreimal kurz erwähnt 16, 13 19, 20. 20, 10, bildet aber so sehr einen integrirenden Bestandteil dieser Schrift, dass er nur im ganzen Zusammenhang derselben verstanden werden kann und hinwiederum auf deren Verständnis einen wesentlichen Einfluss ausüben muss.

Unsere Apokolypse bietet ein grossartiges Gemälde, eine Art von Weltdrama. Der Verfasser, Johannes, der Knecht Jesu Christi, der das schnelle Ende dieses Weltäons und das baldige Gericht durch den Menschensohn erwartet, führt uns von dem Felseneiland Patmos, wo er den Auftrag zur Niederschreibung eines Buches erhält, und von einem Kreis von sieben kleinasiatischen Städten, deren jede einen Brief mit Tadel und Ermunterung empfängt, in den Himmel, wo alsbald vor dem Trone Gottes, den vier Lebendigen und den 24 Ältesten das Lamm, das wie geschlachtet dasteht, das Gericht eröffnet. Mit dreimal sieben Zeichen, sieben gelösten Siegeln, sieben Posaunenstössen und sieben ausgegossenen Schalen findet zunächst eine mehr vorbereitende Aktion statt. Mit ihnen kommen allerlei Strafen, immer sich steigernd, immer schreckhafter und verheerender das nahe Gericht verkündigend. Doch ist die Entwickelung des ganzen keineswegs eine gleichmässig fortschreitende: mehrere male scheint das Ende erreicht, und wird doch wieder zu einem neuen Anfang zurückgekehrt; auch sind zwischen die Strafakte mancherlei teils himmlische, teils irdische Scenen eingeschoben, in welchen erst später klarer und ausführlicher dargestelltes anti-

cipirt nud, was für das Verständnis des ganzen besonders wichtig ist, die geschichtliche Situation in mehr oder weniger dunklen Bildern angedeutet wird. Nachdem mit den sieben Schalen die drei Heptaden vorbereitender Strafen zum Ende gekommen sind, erfolgen endlich die zwei grossen entscheidenden Gerichte, der Brand von Rom Cp. 18 und die Messiasschlacht Cp. 19 mit der Vernichtung der gottwidrigen Weltmächte und der Fesselung des Satans, womit die göttliche Vergeltung im wesentlichen ihren Abschluss findet. Doch tritt die Vollendung nicht sofort ein. Es folgen das tausendjährige Reich, eine nochmalige Empörung des Sataus mit Gog und Magog, dessen endgültiger Sturz in den Feuer- und Schwefelpfuhl und ein letztes Urteil über alle, auch die Verstorbenen, zum Leben oder zum zweiten definitiven Tode. Nun endlich erscheint ein neuer Himmel und eine neue Erde und vom Himmel herabschwebend das neue Jerusalem, in welchem, um das Lamm geschart, die Auserwählten im ewigen Lichte diesem dienen und ohne Aufhören mit ihm herrschen werden. In den Schlussworten 22, 8 nennt sich der Seher noch einmal Johannes, der ursprüngliche Standort, Patmos, wird nicht mehr erwähnt. Ganz allgemein schliesst das Buch mit dem Grusse: die Gnade des Herrn Jesu mit euch.

Es kann natürlich nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, der Komposition der Apokalypse im einzelnen nachzugehen und die geradezu brennende Frage, die auch für unser Thema nicht ohne Belang ist, zu entscheiden, ob sie für ein einheitliches, aus einer bestimmten Situation hervorgegangenes Werk oder für ein Konglomerat von einzelnen Stücken verschiedener Herkunft und Verfasser zu halten sei. Den Zerlegungshypothesen von D. Völter, die Entstehung der Apokalypse, 2. Auflage 1885, und von H. Schoen, l'origine de l'Apocalypse de Saint Jean 1887 gegenüber suchte der Verfasser die Einheitlichkeit zu verteidigen in der Beilage zur allgemeinen Zeitung in München 1886 No. 56 und in Meilis theolog. Zeitschrift 1890 S. 26—33 und beruft sich im übrigen auf die Arbeiten von W. Beischlag, Stud. und Krit. 1888 I S. 102—138 und A. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1890 S. 385—468, die mit aller Entschiedenheit für die früher allgemein verbreitete Annahme einer einheitlichen Komposition eingetreten sind.

Die Teilungshypothesen dürften doch grösstenteils auf der Verkennung des apokalyptischen Stiles und der dieser Schriftart eigentümlichen Darstellungsweise beruhen. Alle Apokalyptik bedient sich einer Rätselsprache, in welcher nicht nur alles wesentliche, geschichtliche Data wie Ideen, in Bildern dargestellt wird, sondern auch viel teils konventionelles, teils neugeschaffenes Beiwerk enthalten ist. Wird letzteres nicht unterschieden, was nur Sache des divinatorischen Taktes sein kann, werden *darin* mancherlei Beziehungen gesucht und *daran* allerlei Folgerungen geknüpft, so eröffnet sich der Auslegung ein geradezu unendlicher Spielraum sowol für die Erklärung des einzelnen wie für die Zu-

sammensetzung des ganzen. Daher die Erscheinung, dass die Zerlegungshypothesen, welche alle über den Einzelnheiten den Zusammenhang des ganzen verlieren, durchwegs von einander abweichen und dass auch neuerdings wieder die verschiedensten historischen Facta in den Gesichtskreis der Apokalypse gezogen werden, zwar nicht mehr wie ehedem aus dem Bereiche der ganzen Weltgeschichte, aber doch aus einem Zeitraum von über 200 Jahren (circa 70 vor Chr. bis 140 nach Chr.), dabei auch die Aussichtslosigkeit, auf diese Weise jemals zu einer sichern Erkenntnis und grössern Übereinstimmung zu gelangen. Gegenüber solcher Verirrung ist der einzig richtige Weg der Auslegung der, die mit Sicherheit oder wenigstens grösster Wahrscheinlichkeit festzustellenden Beziehungen auf geschichtliche Tatsachen aufzusuchen, um von diesen festen Punkten aus den Zusammenhang des ganzen und die Bedeutung des einzelnen zu gewinnen. Da aber diese wenig zahlreichen Beziehungen längst erkannt, auch, wie mir scheint, durch alle neuesten Untersuchungen nicht erschüttert worden sind und da wir einigen unter ihnen später begegnen werden, so zählen wir sie gleich auf. Dahin gehören nicht der Name des Johannes, der zu wenig bestimmt ist, um eine sichere Kombination zu ermöglichen, dahin nicht die sieben kleinasiatischen Gemeinden, deren Existenz zwar nicht zu bezweifeln ist, und auf deren individuelle Zustände Anspielungen gemacht werden, die aber in unserm Buche doch nur als Repräsentanten der gesammten Christenheit erscheinen. Dagegen sind dahin zu zählen 1) die in den Briefen Cp. 2 u. 3 geschilderten Verhältnisse der gesammten Jüngergemeinde, die von aussen durch Juden und Heiden, von innen durch die Nikolaiten oder Balaamiten bedrängt ist, unter welch' letztern nach dem ihnen zur Last gelegten Genuss von Götzenopferfleisch (vrgl. 1 Kor. 8, 4. 10, 25 ff.) und πορνεῦσαι, letzteres im Sinne von Mischehen mit Heiden (vrgl. 1 Kor. 7, 14), mit aller Wahrscheinlichkeit Anhänger des Paulus zu verstehen sind; 2) die bei der Lösung des 5. Siegels erscheinenden Seelen der Märtyrer 6, 10, welche auf die im Herbst 64 von Nero gemordeten Christen gehen; 3) die Erwartung, dass der Tempel in Jerusalem verschont bleibe 11, 1, was auf Abfassung des Buches vor August 70 führt; 4) das erste Untier Cp. 13, dessen eine (der fünfte) Kopf wie zum Tode geschlachtet ist, aber wieder geheilt wird V. 3, wobei an die römischen Kaiser, speciell an Nero zu denken ist, der am 9. Juni 68 durch gewaltsamen Tod umgekommen war und von dem man erwartete, dass er wieder nach Rom zurückkehren werde, und 5) der besonders wichtige Wink, der eigentliche Schlüssel für die Abfassungszeit 17, 10: die fünf sind gefallen, der eine ist, — die Angabe, dass unser Buch unter dem Nachfolger des Nero, Galba, in dem engbegrenzten Zeitraum von Juni 68 bis Mitte Januar 69 entstanden sei. Kann man sich entschliessen, die Beziehungen auf diese geschichtlichen Data zuzu-

geben, so ist das Verständnis der Apokalypse verhältnissmässig leicht, Hauptsachen und Beiwerk scheiden sich wie von selbst, die einheitliche Konception tritt ans Licht, eine Quelle ersten Ranges für die Kenntnis der Zustände in der frühesten Jüngergemeinde aus einer ausserordentlich bewegten Zeit, aus welcher wir wenig sichere Kunde besitzen, ist gewonnen.

In diesen Rahmen stellt sich auch der Pseudoprophet, ob als ein wesentliches Glied des grossen Gemäldes oder ob nur als unbedeutende Nebenfigur, — zu beiden Auffassungen ist die Auslegung gelangt, — das ist die Frage. Vorläufig sei nur bemerkt, dass er in allen Stellen, wo er auftritt, als ein zweites Untier neben dem ersten und als dessen Gehülfe erscheint und dass ihm bitter vorgeworfen wird, er verführe durch grosse Zeichen die Erdbewohner, jenem zu huldigen und ein Bild zu machen und den Stempel seines Namens auf die Stirne und rechte Hand zu drücken.

Wenden wir uns zur bisherigen Erklärung unter Berücksichtigung nur des neuern und neuesten, so ergeben sich uns vier Gruppen, die wir der Reihe nach betrachten.

1) Die Kommentare noch vor dem Aufkommen der Zerlegungshypothesen vornämlich von De Wette-Möller[1]) und Meyer-Düsterdiek[2]). Diese stimmen darin überein, dass sie unter Anerkennung des 11, 1 gegebenen Winkes die Apokalypse noch vor der Eroberung Jerusalems, Spätsommer 70, verfasst sein lassen, die Beziehung des ersten Untiers auf Nero — Düsterdiek jedoch nur mit grosser Einschränkung — zugeben und den Pseudopropheten für eine Personifikation des heidnisch-römischen Priester-, Magier- und Goetentums erklären. Was wir bei den verschiedenen Vertretern dieser Auffassung vermissen, ist einmal der Nachweis, dass in urchristlicher Zeit Priester und Magier in der in unserm Buch vorausgesetzten Art und Weise zu Gunsten des römischen Kaisertums unter den Christen gewirkt haben, und dann eine zutreffende und überzeugende Deutung des einzelnen, der *γῇ* 13, 9 des *ἀρνίον* ibid., des *εἰκόνα ποιεῖν* V. 14. Alles bleibt unbestimmt und verschwommen, man sieht nicht recht ein, warum überhaupt der Pseudoprophet erwähnt wird.

2) Diejenigen Vertreter der Teilungshypothese, die von der von Th. Mommsen[3]) aufgestellten Erklärung noch nicht beeinflusst sind, zuerst C. Weizsäcker[4]), welcher sich an den zahlreichen Zwischenscenen stösst, die ihm den Bau des ganzen zu unterbrechen scheinen und der aus der mehrmaligen vielfach variirten Darstellung der gleichen Dinge auf verschiedene Verfasser und Zeiten schliessen will, der auch Cp. 13 die Beziehung des ersten Untiers auf Nero, ja den Nero redivivus anerkennt, den Pseudopropheten dagegen einfach für ein Phantasiegebilde erklärt, da ein solcher Lü-

---

[1]) Offenbarung Johannis 3. Aufl. 1862. [2]) Die Offenbarung Johannes 4. Aufl. 1887. [3]) Röm. Gesch. Bd. V. S. 520 ff. [4]) Apostol. Zeitalter 1886 S. 504 ff.

genprophet zwar erwartet worden, aber niemals aufgetreten sei. Dabei ist nur unverständlich, dass neben das so reale erste Untier ein blosses Phantom gestellt sein soll. Auf dem von Weizsäcker angebahnten Weg ist Völter l. c. weitergeschritten, der unser Buch in fünf Schichten von 65—140 nach Chr. entstanden sein lässt. Das erste Untier versteht er in doppelter Weise, Cp. 17, wo er nach gewöhnlicher Uebung die Kaiser nach den Köpfen zählt, von Nero, in dem uns hauptsächlich interessirenden Cp. 13 dagegen, wo er sonderbar genug die zehn Hörner als Sinnbild der einzelnen Kaiser fasst und in höchst künstlicher Weise Hadrian als den zehnten gewinnt, von eben diesem. Darauf hat ihn vornämlich eine neue Erklärung der Rätselzahl 666 oder, wie Cod. C und die quidam bei Irenaeus V, 30, 7 bieten, 616 geführt, die er als טרינום (9+200+10+50+6+60=335) אדרינום (1+4+200+10+50+6+60=331; 331+335=666) oder טירון (9+10+200+10+6+50=285) אדרינים (331+285=616) fasst. Für den Pseudopropheten erklärt er den Herodes Atticus, Hadrians Freund und Kommissär in Kleinasien, ohne dass eine einzige der in Cp. 13 enthaltenen nähern Angaben auf diesen wirklich zutrifft. Wenn auch die neue Lösung des Zahlenrätsels auf den ersten Blick frappirt, so kann ihr doch, da sie durch die übrigen Indicien nicht unterstützt wird, irgend ein Gewicht nicht beigelegt werden. Es folgt E. Vischer[1], den wir übergehen könnten, weil er den Pseudopropheten nicht in Betracht zieht, über den wir aber wegen des Einflusses, den er auf spätere ausgeübt hat, bemerken, dass er unter grossem Beifall unsere Apokalypse von Cp. 4 an für eine ursprünglich jüdische Schrift erklärt hat, die an den zahlreichen Stellen, wo der Name Jesus und das Lamm erscheinen und auch sonst durch kleinere Stücke wie 5, 9—14. 7, 9—17. 14, 1—5 interpolirt worden sei. Doch ist der textuale Ausscheidungsprocess ein höchst künstlicher, und da ein sicheres Kriterion, was jüdisch oder christlich sei, nicht aufgestellt wird, überhaupt naturgemäss nicht aufgestellt werden kann, so drängt sich unwillkürlich die Ueberzeugung auf, es sei das ganze Unternehmen weniger aus der eigentümlichen Beschaffenheit unseres Buches hervorgegangen, als aus dem Bestreben, die verschiedenen Schattirungen urchristlicher Anschauung abzuschwächen oder in Frage zu stellen. Mit Übergehung der nächsten auf dem gleichen Princip des Zusammenfliessens aus jüdischen und christlichen Bestandteilen beruhenden Erklärungen von H. Schön (s. oben) u. G. J. Weyland[2]), die überhaupt weniger hervortreten und auf den Pseudopropheten nicht genauer eingehen, begegnen wir der sehr detaillirten Darstellung

---

[1]) Die Offenbarung Johannis. eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung mit einem Nachwort von A. Harnack 1886, in Texte und Untersuchung zur Geschichte der altchristl. Liter. II. Band. [2]) Omwerkings — en Compilatië —Hypothesen toegepast op de Apokalypse von Johannes 1888.

J. Spittas[1]), der den Ursprung der Apokalyse in drei kleinen Schriften sucht, einer christlichen und zwei jüdischen, jeder derselben eine der drei Heptaden der Siegel, Posaunen und Schalen zuteilt und das ganze durch einen Redaktor im Anfang des zweiten Jahrhunderts in seine jetzige Gestalt gebracht sein lässt. Die Quellenschrift, welcher er Cp. 13 zuschreibt, verlegt er in die Zeit Caligalas, wobei die Rätselzahl V. 18 wieder eine neue Auslegung erfährt. Nach Spitta soll das Geheimnis in dem mit griechischen Buchstaben geschriebenen Namen *Γαιος* (3 + 1 + 10 + 70 + 200 = 284) *Καισαρ* (20 + 1 + 10 + 200 + 1 + 100 = 332; 332 + 284 = 616) liegen. Fatal, dass so nicht das best bezeugte 666 resultirt. Aber gerade 616 wird für das ursprüngliche erklärt, die Änderung in 666 einem spätern Redaktor zugeschrieben, der wirklich Beziehung auf Nero angenommen haben soll. Während auch hier das Ergebnis der Zahl 616 überrascht, so muss die weitere Erklärung völlig hievon abmahnen. Denn die Deutung auf Caligula erreicht Spitta im übrigen nur dadurch, dass er die zehn Hörner und sieben Köpfe für eine blosse, aus Daniel herübergenommene Dekoration, gerade die bezeichnendste Stelle 13, 3a: die Schlachtung des einen Kopfes zum Tode, für eine Interpolation und das Wiederaufleben von der Wunde durch das Schwert für eine Wiedergenesung aus schwerer Krankheit erklärt. Unter dem zweiten Untier versteht er den Simon Magus. Diesen macht er zum Vertrauten des Caligula (gegen Just. Apol. I, 26, wonach er erst unter Claudius nach Rom gelangt), und von diesem nimmt er an, dass er jenen halbwahnsinnigen Kaiser im Blitze schleudern aus einer Maschine unterrichtet, und dass er eben dadurch die Erdbewohner verführt habe, ihm ein Bild zu machen (gegen Suet. Calig. 22, wonach sich Caligula selbst einen Tempel und eine Bildsäule errichtet hat). Noch einmal wird das erste Untier Cp. 13 auf Caligula, das zweite auf Simon Magus gedeutet von K. Erbes[2]), welcher, hierin mit Spitta übereinstimmend, im übrigen seine eigenen Wege geht, indem er unser Buch völlig auf christlichem Boden erwachsen seien lässt und den Grossteil desselben aus dem Jahr 62 nach Chr. datirt. Wie willkürlich sein Verfahren ist, und wie sehr er alles aus einander fallen lässt, erhellt daraus, dass er nicht weniger als drei verschiedene Deutungen des ersten Untiers aufstellt: in Cap. 12 u. 13 versteht er es von Caligula, in Cp. 17 von Nero und in 11, 7 gar von einem jüdischen Antimessias aus dem Stamme Dan (unter Berufung auf Iren. V, 30 u. Hippol. de antichr. 5, 6).

Die dritte Gruppe eröffnet Th. Mommsen an der oben angeführten Stelle. Es geschieht das überraschende, dass dieser das Hauptinteresse des Buches gerade in den Pseudopropheten verlegt, der sonst nur als Nebenfigur betrachtet wird. Er lässt nämlich die Spitze

[1]) Die Offenbarung des Johannes 1889. [2]) Die Offenbarung Johannis, kritisch untersucht 1891.

der Apokalypse gegen den römischen Kaiserkultus, im besondern gegen das ihn fördernde römische Provinzialregiment und die von diesem veranstalteten Blutgerichte gekehrt sein und versteht unter dem Pseudopropheten die Vertreter dieses Regiments, die Stadthalterschaft vorzüglich in Kleinasien. Es ist anzuerkennen, dass er für verschiedene Punkte, die gewöhnlich vernachlässigt werden, eine Erklärung wenigstens versucht hat Da er aber die wichtigsten historischen Positionen, die Hoffnung auf die Erhaltung des Tempels 11, 1, die er für eine blosse Phantasmagorie oder für ein Missverständnis hält, die Beziehung auf die neronische Christenverfolgung 6, 9—11 und die „des einen, der ist“ 17, 10 auf Galba fallen lässt (er versteht unter dem eben genannten Vespasian), so bleibt ihm die richtige Erkenntnis des Pseudopropheten eben so sehr versagt, wie eine befriedigende Erklärung unseres Buches überhaupt. Auch lässt er es undeutlich, ob die Apokalypse aus jüdischen oder christlichen Kreisen hervorgegangen sei O. Pfleiderer[1]), der in seinen Ausführungen über die Apokalypse überhaupt wenig bestimmtes bringt und sie für ein ziemlich unentwirrbares Konglomerat jüdischer und christlicher Schriftstücke hält, das in der Zeit Hadrians seine jetzige Gestalt empfangen habe, lässt auch den Pseudopropheten in der Schwebe: es könnten damit — früher die gewöhnliche Meinung — die vielen Goreten, Wahrsager und Wundertäter, die in der ersten christlichen Zeit eine so grosse Rolle spielten, bezeichnet sein, oder wahrscheinlicher — dies die Ansicht Mommsens — die römischen Provinzialbeamten und die in liebedienerischer Kaiservergötterung wetteifernden städtischen Obrigkeiten der asiatischen Provinz, besonders die Asiarchen. In den Fussstapfen Mommsens geht auch P. Schmidt[2]), der die Hauptmasse der letzten elf Kapitel unseres Buches — ein Messiasbuch jüdischen Ursprungs — in die Zeit Domitians versetzt, indem er darin hervorstechend und die Zeitlage bestimmend Polemik gegen die messiasfeindlichen Konsequenzen eines aufdringlichen, zu Blutgerichten geneigten Cäsarenkultus findet und unter dem Pseudopropheten ganz allgemein das Heidentum als offizielles System abgöttischen Wahnglaubens versteht. Auch H. Holzmann[3]) hat, die Mommsen'sche Wegleitung einhaltend, Martyrien infolge des Kaiserkultus angenommen, wie sie seit Domitian denkbar seien, und dabei zugleich die Beziehung auf den neronischen Christenmord 6, 9. 10 stehen lassen. Da er, auf diesen Prämissen weiterbauend, den doppelten Zeithintergrund der neronischen und domitianischen Aera annimmt und ein doppeltes Licht gerade auf die Hauptbilder fallen lässt, so sind seine Ausführungen im allgemeinen recht schwankend, und gelingt es ihm trotz gewandtester Darstellung und vollständigster Verarbeitung des gesammten Ma-

---

[1]) Das Urchristentum 1887 S. 318 ff. [2]) Anmerkungen über die Offenbarung Johannes 1891. [3]) Handkommentar zum n. T. Band IV 1891.

terials nicht, weder das ganze noch die Einzelheiten zu einer bestimmten und überzeugenden Anschauung zu bringen. In dem Pseudopropheten sieht er ähnlich wie Mommsen und Pfleiderer den Landtag Asiens, besonders die Asiarchen.

Allen diesen Auslegungen gegenüber steht 4) G. Volkmar[1]), der fast allein unter dem Pseudopropheten den Apostel Paulus und besonders die von ihm ausgehende, mit den Judaisten eine Zeit lang im Kampfe stehende heidenchristliche Richtung versteht. Ist es auch verwunderlich, dass der grosse Apostel und seine Anhänger in einer kanonischen Schrift neuen Testamentes als Gehülfen der römischen Kaisermacht auftreten sollen, wie diese ein Gegenstand des Abscheus, so verdient doch diese These in der nähern Ausführung, die sie in der soeben genannten Schrift gefunden hat, gerade im gegenwärtigen Augenblick, wo die Erklärung der Apokalypse in ein Chaos wiederstreitender Meinungen sich aufzulösen droht, volle Beachtung.

Wir sind am Ende unseres Überblickes angekommen. Da wir uns nicht entschliessen können, den Pseudopropheten für eine blosse Dekoration oder bedeutungslose Nebenfigur, auch nicht für einen Simon Magus oder Herodes Atticus anzusehen, so bleiben schliesslich zur Erwägung nur zwei Erklärungen: 1) die von Mommsen angehahnte, der Pseudoprophet gleich dem den römischen Kaiserkultus fördernden Provincialregiment und 2) derselbe gleich Paulus und der paulinischen Richtung. Eine genaue Betrachtung des Wortlauts, im besondern der Hauptstelle 13, 11—17, wird von selbst zur Entscheidung führen.

Zunächst müssen wir noch drei Vorfragen erledigen: 1) wie ist das erste Untier Cp. 13 und 17 zu verstehen, mit dem der Pseudoprophet so enge verbunden ist, 2) wie ist zu urteilen über die Cp. 6 und 7 erwähnten Martyrien, wobei besonders zu untersuchen ist, ob sie irgendwie als durch den Pseudopropheten veranlasst zu denken seien, und 3) wie verhält es sich mit dem Kaiserkultus in der Zeit der Apokalypse überhaupt, ist es irgend wahrscheinlich, dass diese Schrift Blutgerichte kenne, welche durch die Weigerung, Kaiserbilder anzubeten, bewirkt worden sind.

Bei der Beantwortung der ersten Frage kommt einmal die Rätselzahl 666 mit der alten Variante 616 Cp. 13, 18 in Betracht, die ja schon wegen der feierlichen Einführung, die ihr zuteil wird: hier ist die Weisheit, nicht ohne Gewicht sein kann, und die ohne Zweifel — als apokalyptische Gematria — den Zalenwert eines Namens ausdrückt. Gegenüber den neuen, oben angegebenen Lösungen bei Völter, Spitta und Erbes halten wir an der schon in den dreissiger Jahren aufgestellten und seither fast allgemein in Geltung stehenden Deutung auf Kaiser Nero fest, dessen Name in hebräischen Buchstaben נרון (50 + 200 + 6 + 50 = 306) קסר (100 + 60 +

[1]) Commentar zur Offenbarung Johannes 1862.

200 = 360; 360 + 306 = 666) die gewöhnliche Losung, wie auch in der Schreibart נרו (256) קסר (360 + 256 = 616) die alt bezeugte Variante ohne grosse Künstlichkeit ergibt. Diese Erklärung ist an und für sich mindestens so wol berechtigt wie jede der vorgeschlagenen, empfängt aber ihre volle Bestätigung aus dem Context. Von vorn herein steht fest, dass das erste Untier die römische Kaisermacht bezeichnet. Auch erhellt aus 17, 10 und 12, dass mit den sieben Köpfen sieben einzelne Kaiser, mit den zehn Hörnern zehn Machthaber mit beschränkteren Machtbefugnissen, die den Kaisern nur ähnlich sind und mit deren Hülfe herrschen, also kaiserliche Statthalter, gemeint sind. Weniger deutlich ist zunächst, wer 13, 3 unter dem wie zum Tode verwundeten Kopfe, dessen Todeswunde wieder geheilt wird, verstanden sei. Die Angabe 17, 10: die fünf sind gefallen, macht es wahrscheinlich, dass es sich um einen wirklich verstorbenen und aus dem Tode wiederkehrenden handle und die weitere Bemerkung ibid., dass »der eine«, d. h. der sechste sei, legt die Vermutung nahe, es möchte der fünfte, der von den aus dem Leben geschiedenen dem Apokalyptiker am nächsten steht, in Frage liegen. Indem man nun von Octavianus an, der zuerst ein dauerndes Kaiserregiment geführt hat, und mit dem die 13, 1. 17,3 so sehr betonten Namen der Lästerung (divus Julius, Augustus) den Anfang genommen haben, zu zählen beginnt, so kommt man mit Nummer 5 auf Nero, der am 8. Juni 68 die Todeswunde empfangen hat. Wie sehr aber unsere Apokalypse unter dem fünften Kaiser Nero versteht, zeigt der zuerst von Volkmar[1]) betonte Umstand, dass jeweilen in dem fünften, die verschiedenen Strafakte eröffnenden Zeichen, im fünften Siegel 6, 9, bei dem, wie später darzulegen ist, die Opfer der Neronischen Verfolgung erscheinen, in der fünften Posaune 9, 1 ff., bei der, wie sofort zu erörtern ist, der wieder lebendig gewordene Nero einen grossen Rachezug unternimmt und, allerdings weniger deutlich, in der fünften Schale 16, 10, die auf den Tron des Untiers ausgegossen wird, gerade auf diesen Kaiser angespielt ist. Auch die Schilderung des *θηρίον* 13, 4—10, die auf die erste Erwähnung der dem einen Kopf geschlagenen Todeswunde V. 3 unmittelbar folgt, entbehrt, obgleich mehr allgemein gehalten, doch nicht der Hindeutungen auf Nero 1) in dem durch *ℵB* geschützten Passus V. 17: und es ward ihm gegeben, Krieg zu machen mit den Heiligen und sie zu besiegen, der, wenn man überhaupt christlichen Ursprung der Apokalypse und Abfassung im ersten Jahrhundert festhalten will, am ehesten auf Nero, weniger leicht auf Domitian bezogen werden kann; 2) in V. 10 a: wer in Gefangenschaft (führt), kommt in Gefangenschaft, worin eine Anspielung auf Neros Vorgehen gegen die Christen (Tac. ann. XIV 44) zu liegen scheint, und 3) in V. 10 b: wenn einer mit dem Schwert

[1]) l. c. S. 140.

tötet, muss er mit dem Schwert getötet werden, was an die Nachricht Suetons Nero 49: ferrum jugulo adegit, erinnert.

Ihre volle Bestätigung aber findet die Beziehung des ersten Untiers auf Nero durch die Erwähnung seiner Wiederkunft. Das unmittelbar nach seinem Tode auftauchende Gerücht, dass er zum grossen Schaden seiner Feinde wiederkommen werde, erfüllte nicht nur im ganzen römischen Reiche die Gemüter seit seinem Hingang (Suet. Nero 57) bis zum Ende des Jahrhunderts (Dio Chrys. 21, 10), sondern ward auch Veranlassung, dass mehrere Pseudonerone auftraten, ein erster schon unter Galba oder Otho, der auf der Insel Cythnus Parteigänger warb und dort auch überwältigt wurde (Tac. hist. 2, 8. Cassius Dio 64, 9), ein anderer Namens Terentius Maximus unter Titus, der bei dem Partherkönig Artabanes Aufnahme fand (Zon. ann. 11, 18), und ein dritter erst 20 Jahre nach Neros Tod ebenfalls bei den Parthern auftretender, über den näheres nicht gemeldet wird (Suet. l. c.) Auch spätere christliche Schriftsteller erwähnen häufig des Nero redivivus und gedenken auch seiner Beziehungen zu unserer Apokalypse[1]. In letzterer kommen für diese Erwartung vor allem die fünf Stellen in Betracht, welche von der Heilung der dem einen Kopf beigebrachten Wunde 13, 3. 12, von dem Aufleben von dem Schwertstreich V. 14 und von dem zeitweiligen Verschwinden des Untiers handeln 17, 8 (am Anfang u. Ende). Näher noch wird 17, 11 der, der nach einer Abwesenheit von unbestimmter Dauer wiederkehren wird, als der achte bezeichnet: nach dem sechsten, Galba, unter dem der Apokalyptiker sein Werk schreibt V. 10, wird noch ein Kaiser erwartet, der nur kurz bleiben wird, dann als der achte der Nero redivivus. Als weitere Zeugnisse für Neros Wiederkunft sind dann noch anzuführen die schon oben erwähnte fünfte Posaune, bei der unter Anführung des Abaddon oder Apollyon, mit welchem nur der wiedererstandene Nero gemeint sein kann, die gespensterhaften Reitermassen aus dem Abgrund hervorbrechen, und die auf den gleichen Vorgang zielenden Andeutungen 16, 12 und 17, 16.

Der hartnäckige, neuerdings besonders von Th. Zahn[2] geführte Widerspruch gegen die Erwartung des Nero redivivus durch den Apokolyptiker geht von der Behauptung aus, dass im ersten Jahrhundert nur das Hervorbrechen des noch lebenden Nero aus einem Versteck, nicht aber, wie in unserm Buch, das Wiederaufleben des schon gestorbenen, seine Wiedererscheinung aus der Unterwelt nachweisbar sei. Es ist dies bei genauer Einsicht der betreffenden Stellen kaum zu bestreiten, wenn auch immer die Argumentation aus den Sibyllen unsicher bleibt, aber nur um so mehr zu betonen, dass unser Apokolyptiker sicher nicht an die umlaufenden Gerüchte

[1]) Vrgl. Holzmann, Handc. zur Offenb. S. 262. [2]) Apokal. Studien in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886 S. 337 ff., 393 ff.; vrgl. auch Spitta l. c. S. 386 ff. u. B. Weiss, Stud. und Krit. 1869 S. 12 ff.

oder an etwaige schriftliche Äusserungen gebunden war. Sowie er die Konzeption des Nero als des Antimessias gefasst hatte, musste er ihn, ganz abgesehen von anderweitigen Meinungen, zu einer höhern Potenz erheben und aus der Unterwelt, nicht nur aus einem Versteck, hervorbrechen lassen[1]). Auch hatte er in der von Suet. Nero 57 berichteten feierlichen Bestattung und in dem immer wieder neu geschmückten Grabe hiezu genügenden Anlass. Ihren eigentlichen Stützpunkt hat aber die Bestreitung des wiederkehrenden Nero, wie sie besonders von B. Weiss[2]) geführt wird, in dem Umstand, dass 13, 3, ähnlich 17, 8, nicht von einer Heilung des tötlich verwundeten Kopfes, sondern des Tieres überhaupt (*αὐτοῦ* nicht *αὐτῆς*) die Rede ist. Es handle sich also, so wird behauptet, nicht um die Wiederherstellung des einen Kaisers, Neros, sondern um die Restitution der Kaisermacht überhaupt, und diese sei geschehen durch die Einsetzung Vespasians, der zuerst wieder ein sicheres Regiment begründet und eine legitime Herrschaft geführt habe. Es gehe dies namentlich aus Sueton (Vesp. 1) hervor, der Galba, Otho und Vitellius als Usurpatoren bezeichnet, ihr Regiment eine rebellio trium principum, einen revolutionären, krankhaften Zustand genannt habe. Mit der soeben erwähnten Exklusion dieser drei Imperatoren von kurzer Regierungsdauer hängt dann auch, was hier nur im Vorbeigehen bemerkt wird, die zeitliche Herabsetzung unserer Apokolypse überhaupt zusammen, sofern wenigstens von den Zerlegungshypothesen, bei welchen aller feste Boden verloren geht und jede Willkür Platz finden kann, abgesehen wird. Vespasian wird nämlich nicht nur für den erklärt, in dem die Wunde des Untiers wieder geheilt wurde, sondern auch und zwar ganz folgerichtig, wenn Galba und seine beiden Nachfolger ausgeschlossen sein sollen, für den einen, der ist 17, 10, für den, unter dem unser Buch geschrieben wurde. Von geringerem Belang ist dann, ob man es mit Weiss und Düsterdick unter Beachtung von 11, 1 noch in der ersten Zeit Vespasians vor der Zerstörung Jerusalems oder mit Mommsen, der jener Angabe keinen Wert beilegt, erst nach jenem Ereignis entstehen lässt. Jedenfalls aber, sowie einmal Vespasian für den sechsten erklärt ist, ergibt sich als der siebente Titus und als der achte Domitian. Dieser wird dann unter Berücksichtigung der Notiz *καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* 17, 11 für einen quasi Nero redivivus erklärt unter Berufung auf Iuvenal 3, 48, der ihn einen calvus Nero, und auf Tertullian Apol. 5, der ihn eine portio de Neronis crudelitate nennt. Wird endlich in immer grösserer Willkür die Beziehung des *ὁ εἷς ἐστιν* 17, 10 nicht nur auf Galba, sondern auch auf Vespasian preisgegeben, so ist dann Raum geboten, die Abfassung der Apokalypse unter Domitian zu setzen in Uebereinstimmung mit Jrenaeus, wobei

---

[1]) Vergl. Gebhardt, Lehrbegriff d. Apok. 1873 S. 239 ff. und Holzmann l. c. S. 262. [2]) l. c. S. 7 ff, vrgl. auch Meyer-Düsterdiek, Comm. zur Off. Joh.[3] S. 55 ff, 450 ff.

zwar Kongruenz mit der Annahme der alten Kirche erreicht, aber zugleich Verzicht auf die historisch-kritische Erkenntnis unseres Buches geleistet ist. All dem gegenüber ist unter Versicherung, dass der Apokolyptiker die so vielfach von heidnischer und christlicher Seite bezeugte Erwartung des Nero redivivus geteilt habe, zu bemerken 1) die Heilung (13, 3b) und das Wiederauftreten (17, 8) des Untiers, nicht des Kopfes, ist der apokalyptischen Rätselsprache beizumessen, die überall, auch wo sie enthüllt, dem Erraten einen gewissen Spielraum lässt; 2) derjenige, der die Schwertwunde empfängt und wieder lebt, ist ganz deutlich nicht als die Kaisermacht überhaupt, sondern als eine einzelne Person bezeichnet 13, 14 τῷ θηρίῳ ὃς (mit A B C P, nicht ὃ mit ℵ) ἔχει: dem Untier, *welcher* etc. 3) Die Auffassung der drei Imperatoren Galba, Otho und Vitellius als Usurpatoren ist im Sinne des Apokalyptikers völlig aus der Luft gegriffen. Im zweiten Jahrhundert, zur Zeit Suetons, hatte man Grund, von einer Rebellion, einem Interregnum der drei zu sprechen, als die julische und flavische Dynastie zu Ende waren und übersehen werden konnten, aber weder zur Zeit Galbas, der durch Senatsbeschluss gerade so gut legitimirt war wie Vespasian, noch im Anfang der Regierung dieses letztern, da zunächst durchaus keine Garantie geboten war, dass mit ihm ein dauerndes Regiment beginnen werde, und noch viel weniger vorausgesehen werden konnte, dass seine Söhne ihm folgen werden. Schwierig ist ja immer der siebente, der nur kurze Zeit bleiben soll (17, 10), erklärt sich aber gewiss besser von dem in stürmischer Zeit und unter den schwierigsten Verhältnissen zur Herrschaft strebenden Otho, als von dem unter günstigen Umständen zum Kaisertron gelangenden und durch unberechenbare Krankheit demselben bald wieder entrissenen Titus. So unterliegt es also keinem Zweifel, dass beim ersten Untier wesentlich an Nero, der zur Zeit der Abfassung unseres Buches gestorben war, und dessen baldige Wiederkunft erwartet wurde, zu denken ist.

Bei der zweiten Frage, wie es sich mit den Märtyrien verhalte und ob solche nach der Meinung Mommsens und anderer irgendwie als durch den Pseudopropheten veranlasst zu denken seien, konstatiren wir sofort, dass der Hauptbericht über die Märtyrer Cp. 6 und 7 von der Hauptstelle über den Pseudopropheten Cp. 13 vollständig getrennt ist. Eine Andeutung, dass der letztere den Tod bringe, steht zwar auch mitten im Contexte des Hauptpassus 13, 15: er (der Pseudoprophet) macht, dass alle, welche das Bild des Untiers nicht anbeten, getötet werden. Aber es wäre vollständig verfehlt, diese Stelle, welche eine besondere, später folgende Erklärung erheischt, auf die in unserm Buch im Vordergrund stehenden Märtyrer zu beziehen. Zum Erweise dessen führen wir sofort 20, 4 an, wo bei Nennung der zur Teilnahme am tausendjährigen Reich bestimmten die Geköpften, worunter im wesentlichen nur die Märtyrer Cp. 6 und 7, die Opfer des neronischen

Blutbades, verstanden werden können, und die, welche der Versuchung des Pseudopropheten Widerstand geleistet haben und deshalb in Todesgefahr geraten sind (13, 15), — ob etliche und welche unter ihnen den Tod wirklich erlitten haben, ist undeutlich, — als zwei besondere Kategorien und als die einzig würdigen neben einander gestellt und auseinander gehalten werden, der deutlichste Beweis, dass die Märtyrien, auf welchen in unserm Buche das Hauptgewicht liegt, weder direkt noch indirekt durch den Pseudopropheten bewirkt wurden.

Der genauere Sachverhalt ist im übrigen der folgende. Bei der Lösung des fünften Siegels 6, 9, das, wie wir oben sahen, schon an und für sich auf Nero hindeutet, schaut der Seher unter dem himmlischen Opferaltar die Seelen der Geschlachteten wegen des Wortes Gottes (τοῦ θεοῦ = gen. subj.) und wegen des Zeugnisses ἣν εἶχον (= das sie festhielten, vrgl. 12, 17), d. h. solche, die nicht sowol wegen des Wortes, das sie gepredigt, sondern das sie gehört, nicht sowol um des Zeugnisses willen, das sie öffentlich abgelegt, sondern das sie angenommen und unter schwierigen Umständen bewahrt und bekannt haben, den Martyrertod erleiden mussten. Sie schreien nach Rache, werden aber noch für kurze Zeit zur Ruhe gemahnt, bis auch ihre Mitknechte und Brüder, völlig unbestimmt welche, ihr Schicksal erfüllt haben. Wieder erscheinen sie 7, 9 als eine unzählbare Menge aus allem Volk und Stämmen und Nationen und Zungen vor dem Trone Gottes in weissen Kleidern und mit Palmen, und der Prophet vernimmt, dass sie aus der (τῆς mit ℵBP) grossen Trübsal kommen, wie es scheint, aus einer bestimmten und besonders schrecklichen Verfolgung und dass sie ihre Kleider gewaschen und weiss gemacht haben im Blute des Lammes. Der Nachdruck, den der Apokalyptiker auf ihr Abwaschen legt, fällt auf. Er scheint der Meinung zu sein, sie seien dessen besonders bedürftig gewesen, sie haben sich überhaupt erst durch das Martyrium den Zugang zum Himmel und das Anrecht auf die Gemeinschaft mit dem Herrn erobert. Dass es sich indertat so verhalten habe, dass der Apokalyptiker vermöge seiner ganzen Weltanschauung nicht anders urteilen konnte, wird später deutlicher werden. Von den vier Stellen unseres Buches, die ausserdem für diesen Punkt noch in Betracht kommen, enthalten zwei klare Hindeutungen auf Martyrien in Röm, 17, 6: und ich sah das Weib (Rom) trunken vom Blute der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu, und 18, 24: in ihr (Rom) ist das Blut der Propheten und Heiligen und aller auf der Erde geschlachteten gefunden worden. Die beiden andern 12, 11 und 20, 5 sind allgemeiner gehalten, ohne doch einem Blutbad in Rom irgendwie zu widersprechen.

Die weitern Berichte [1]) über den römischen Christenmord — alle nicht im neuen Testament — sind recht zahlreich namentlich aus späterer Zeit, doch können höchstens vier von ihnen Anspruch

[1]) Vergl. Fr. Arnold, die neronische Christenverfolgung 1888. S. 34—40.

auf Selbständigkeit erheben, und auch von diesen sind drei recht dürftig. Bei Sueton Nero 16 findet sich die Notiz: die Christianer, eine Art Menschen von neuem und schädlichem Aberglauben, werden mit Strafen bedrückt, und aus Melito bei Euseb. hist. ecc. V, 26, 9 die Bemerkung: allein von allen (römischen Kaisern), überredet von einigen Verläumdern, wollten unsere Lehre Nero und Domitian in bösen Ruf bringen. Die rhetorisch gefärbte Schilderung bei Clemens Romanus ep. I, 6 bringt einen individuellen Zug nur in den Worten: die wie Danaiden und Dirken verfolgten Weiber. Eine ausdrückliche Übereinstimmung mit den von Tacitus erwähnten Peinigungen findet hiebei nicht statt, doch können die bei Clemens angedeuteten Qualen mit Gebhardt-Harnack[1]) und andern unter die pereuntibus addita ludibria des taciteischen Berichtes subsummirt werden.

Eine ausführliche und bei weitem die wichtigste Darstellung der neronischen Christenverfolgung gibt Tacitus ann. XV, 44, der wir das folgende entnehmen. Nachdem gemeldet worden war, dass Nero vergeblich den Verdacht der Brandstiftung von sich abzuwälzen versucht hatte, und dass er zuletzt die beim Volke wegen ihrer flagitia verhassten Christiani als Schuldige *untergeschoben* (subdidit reos) und hart bestraft habe, und nach einer Bemerkung über die Herkunft und die bisherigen Schicksale dieser exitiabilis superstitio in Rom, wird der Gerichtsakt, für uns die Hauptsache, so dargestellt: igitur primum correpti, qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt (dies convicti ist blosse, aber fast allgemein angenommene Conjectur, der einzig massgebende Codex Medic. B hat conjuncti). Es folgt eine Schilderung der Hinrichtungen durch Zerfleischen durch Hunde, Kreuzigung und Verbrennung als Fackeln und zum Schluss die Bemerkung: so geschah es, dass Mitleid erregten die wenn auch schuldigen, und die die schwersten Strafen verdienten, als würden sie nicht um des allgemeinen Wohles willen, sondern der Wut eines einzigen geopfert. Gerade der Satz, der das dem Strafvollzug vorangehende Verfahren schildert, bietet Schwierigkeiten. Die letzte Monographie über den Gegenstand[2]) erklärt so: nun wurden zuerst in Anklagezustand versetzt (correpti; dies Wort kann auch bedeuten: ergriffen), die geständig waren (Arnold ergänzt: der Brandstiftung), dann auf ihre Angabe wurde eine ingens multitudo nicht so sehr der Brandstiftung als des Menschenhasses (Arnold fasst das humani generis als gen. obj. und nimmt den Ausdruck im Sinn von prinzipiellem Widerstand gegen die römische Staatsomnipotenz) überwiesen (dies „überwiesen“ ist blosse Conjectur, conjuncti wäre: paarweis zusammengebunden).

„Also hätte nach Arnold ein ausführliches Gerichtsverfahren stattgefunden, das bei wenigen das Verbrechen der Brandstiftung,

[1]) Patr. apost. op. Fasc. I. Pars I. S. 18. [2]) Die schon zitirte Schrift von F. Arnold S. 12 ff.

bei einer ungeheuren Menge das Geständnis der Feindschaft gegen den Staat zu Tage gefördert hätte. Aber nach dem Anfang: er *unterschob* als schuldige, und offenbar auch nach der Schlussbemerkung, dass sie nicht um des allgemeinen Wohles willen geopfert wurden, hielt doch Tacitus die Christen rücksichtlich der Brandstiftung für unschuldig. Wie konnte er das, wenn ausdrückliche Bekenntnisse für dieses Verbrechen vorlagen? Tacitus hielt allerdings die Christen für schuldig, doch nur der in seinem Berichte erwähnten flagitia, unter welchen mit Ausschliessung der Brandlegung die thyesteischen Male und ödipodeischen Vermischungen, auch der Atheismus zu verstehen sind, was alles ihnen so lange nachgesagt und vorgeworfen wurde, und das auch, wie es scheint, in der Zeit und im Bewusstsein des Tacitus vom Christennamen unabtrennbar war. Aller dieser Schandtaten also bekannten sie sich im Sinne unseres Geschichtsschreibers für schuldig nur schon dadurch, dass sie sich für Christen erklärten. Warum also sollten wir nicht bei einer Erklärung oder einem Geständnis dieser Art stehen bleiben und, wie fast allgemein geschieht, nach qui fatebantur als Ergänzung setzen: Christianos esse? warum nicht das odium generis humani (gen. subj.) einfacher und natürlicher mit C. L. Roth[1]) und H. Peter[2]) fassen als: Gegenstand des Hasses für das Menschengeschlecht? Was kann auch dazu zwingen, das correpti im Sinn eines juridischen terminus technicus zu nehmen und nicht in der ursprünglichen Bedeutung: packen, fassen? Es ist ja nicht zu vergessen, dass das convicti blosse Conjektur ist[3]), dass die Annahme eines weitläufigen, zu verschiedenen Bekenntnissen führenden gerichtlichen Verfahrens schliesslich allein auf dem im technischen Sinn verstandenen correpti beruht. Kann man sich zur Anerkennung dieser Aufstellungen und zu einer entsprechenden Auffassung unseres Passus entschliessen, so fallen die so künstlich aus dem Wortlaut herausgebrachten verschiedenen Bekenntnisse Arnolds weg, erscheint das ganze Verfahren als ein in hohem Masse summarisches[4]), kommt die unverkennbare Überzeugung des Tacitus, dass die Christen am Brande unschuldig seien, zu ihrem Recht. Der ganze Vorgang dürfte ungefähr folgender gewesen sein. Nachdem Nero in dem vergeblichen Bemühen, die Infamie der Brandlegung von sich abzuwälzen, die Parole gegeben,

---

[1]) Tacitus Werke, Deutsch 1857 S. 71. [2]) Römische Gesch. III S. 315 f. [3]) Die Änderung des handschriftlichen conjuncti hält auch Hilgenfeld für unnötig, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII S. 219 Anm. [4]) Die eingehenden Untersuchungen Th. Mommsens in dem Aufsatz: der Religionsfrevel nach römischem Recht (histor. Zeitschr. Bd. 64, 1890 S. 389 bis 429), die sich über den neronischen Christenmord nicht näher aussprechen, nur im Vorbeigehen ihn als einen wenig deutlichen Fall bezeichnen, zeigen 1) dass gegen Religionsfrevel durchgängig nicht kriminell, sondern polizeilich, durch magistratische Coercition, in späterer Zeit durch unmittelbares Eingreifen des Kaisers, vorgegangen wurde, 2) dass sich diese Coercition, wo sie als Religionspolizei auftritt oder auch die allgemeine Sittenpolizei in das religiöse Gebiet eingreift, ohne feste Benennung der Kontravention, ohne feste Normen für den Tatbe-

die Christen seien die Brandstifter, bedurfte es ihnen gegenüber, die für eine verderblichem Aberglauben ergebene Gemeinschaft, ja für eine Verbrecherbande gehalten wurden, eines formellen gerichtlichen Verfahrens nicht. Es fragte sich nur, wer sich zu Christus bekenne und seinen Glauben eingestehe. Erst ergriffene machten aus ihrer Zugehörigkeit zur neuen Christengemeinde kein Hehl, gaben im Gegenteil die ingens multitudo an, die sich ebenfalls zu Christus bekannte, und sie alle wurden nicht wegen des Verbrechens der Brandstiftung, welches vielleicht kaum mehr zur Sprache kam, als wegen des Hasses, der auf ihnen als Christen lastete, und der ihnen jede Schandtat, auch die Brandstiftung ohne weiteres zumutete, getötet. Die Übereinstimmung mit der Apokalyse ist evident. Geschlachtet wurden sie nach beiden Berichten nur um des Christennamens willen, der Schauplatz des Blutbades ist nach beiden Berichten Rom, der ingens multitado bei Tacitus entspricht die unzählbare Menge Apok. 7, 9, dem einmaligen Massenmord des Historiographen die bestimmte Trübsal Apok. 7, 19, der *μαρτυρία ἣν εἶχον* Apok. 6, 9 das fateri im Gefängnis. So ist es gewiss völlig indicirt, die Märtyrien der Apokalypse im wesentlichen auf die Abschlachtung durch Nero zu beziehen. Von einem Pseudopropheten aber als deren Veranlasser oder als Mitgehülfen finden wir nichts.

Die Beantwortung der dritten Frage, ob in der Zeit der Apokalypse, resp. im ersten Jahrhundert nach Chr., Blutgerichte, die mit dem Kaiserkultus zusammenhingen und als Folge der Weigerung, Kaiserbilder anzubeten, zu betrachten sind, nachweisbar seien, lässt uns konstatiren, dass infolge des im Morgenlande allgemein verbreiteten Glaubens von der Göttlichkeit der Monarchen schon früh dem personifizirten Römerstaat, der Roma (zuerst von den Smyrnäern 195 vor Chr.), dann auch den Statthaltern und endlich den Kaisern Tempel errichtet, Bilder aufgestellt und Priesterkollegien geweiht wurden [1]). Während sich in der spätern Zeit diese Übung auch in Rom einbürgerte, und der römische Senat hauptsächlich die verstorbenen Kaiser sanktifizirte, ging die göttliche Verehrung der lebenden mehr von den Provinzen aus, wo von den Koina oder Konzilien Heiligtümer dieser Art in den wichtigsten Städten, die da-

---

stand, ohne fest geordnete Processform und ohne fest normirte Strafsätze vollzieht u. 3) dass magistratische Coercition, d. h. ein mehr oder weniger formloses Verfahren, sowol von Domitian wie Trajan gegen die Christen eingeschlagen wurde. Warum sollte etwas anderes unter Nero geschehen sein? Allerdings handelte es sich in diesem Fall zunächst um Brandstiftung. Aber das ist ja gerade das bezeichnende dieses Falles und darauf beruht auch seine Undeutlichkeit, dass Nero durch Unterschiebung der Christen, der exitiabilis superstitio, als schuldige das gemeine Verbrechen gewissermassen in ein Religionsdelikt umwandelte und dadurch für ein formloses, willkührliches Vorgehen Raum gewann.

[1]) Über diese Verhältnisse vergl. K. J. Neumann, röm. Staat und allgem. Kirche 1890, S. 7 ff.

durch den Ehrentitel Neokoren empfingen, errichtet wurden. Daneben genossen die Juden ebenfalls nach einer vom hellenischen Orient ausgehenden Übung das Vorrecht, ihre eigene Religion pflegen zu dürfen und von Zumutungen heidnischen Kaiser- und Götzendienstes befreit zu bleiben. Als Caligula ihre Freiheiten in Alexandria angegriffen hatte, wurden sie ihnen durch besondere Verfügung des Claudius laut Jos. ant. 19, 5, 2 wieder bestätigt. Auch bei der grossen Christenverfolgung Neros findet sich, wie wir gesehen haben, nicht die geringste Spur von Zumutung oder Verweigerung des Kaiserkultus. Ist der grosse Aufstand in Palästina vielmehr trotz der Schonung der religiösen Gefühle durch die Römer als infolge von gegenteiligen Massregeln ausgebrochen, so wurde auch nach dessen Unterdrückung die jüdische Religion geschont, blieben ihre Privilegien annähernd die gleichen. An den Vorrechten der Juden nahmen auch die Christen teil, die, sofern sie überhaupt von jenen unterschieden wurden, für eine Spielart derselben galten. Hat Domitian, der seine eigene Vergötterung besonders eifrig betrieb, gegen Ende seiner Regierung, 95 nach Chr., seinen Vetter Flavius Clemens und dessen Gattin, die Domitilla, des Atheismus anklagen, jenen töten, diese verbannen lassen und viele andere, die in jüdische ἔθη — es wird dabei zwischen jüdischem und christlichem Wesen noch nicht unterschieden — abgeirrt waren, teils hinrichten, teils ihres Vermögens berauben lassen (Cassius Dio 67, 14. Suet. Domit. 15), so ist auch hier von Kaiserkultus keine Rede. Überhaupt hören wir von der an Christen gestellten Zumutung, Kaiserbilder anzubeten, erst bei Plinius epist. 95 und 96. Würde die Apokalypse eine solche Forderung voraussetzen, wie Mommsen und andere annehmen, sie stünde damit im ersten Jahrhundert ganz allein.

Wir kommen nach Erledigung der drei Vorfragen zur Betrachtung des Pseudopropheten selbst in der Hauptstelle 13, 11—17.

V. 11. Und ich sah ein anderes Untier aufsteigend aus dem Lande, und es hatte zwei Hörner gleich einem Lamm und redete wie ein Drache. Das unbestimmte »aus dem Lande« erklärt sich durch den Gegensatz des »aus dem Meer« 13, 1, dem Ausgangspunkt des ersten Untiers. Dieser letztere aber ist gleichbedeutend mit »aus dem Abgrund« 11, 7, und durch beides wird jenes unheimliche Wesen als eine schon durch ihren Ursprung infernale Macht, als der verkörperte, auf Erden erschienene Drache bezeichnet, vrgl. 12, 3. Das »Land« könnte demnach wie oft im alten und neuen Testament (Joel 1, 2. 2, 1 Ps. 37, 9. 11. Matth. 5, 5) das *heilige* Land bedeuten. Aber schon im folgenden Vers wird das gleiche Wort ohne weitere Unterscheidung von Erde überhaupt gebraucht, und so dürfte diese nähere Bezeichnung nur dazu dienen, das zweite Untier im Unterschied vom ersten aus dem Abgrund stammenden als ein Wesen besserer Herkunft, nicht als eine Ausgeburt der Hölle, als ein wirklich menschliches Geschöpf

zu definiren. Die Beziehung des »Landes« auf den asiatischen Kontinent als den Wohnort der kaiserlichen Statthalterschaft (Mom. Holzm.) hat im Kontext zu wenig Halt. Die lammartigen Hörner und die Drachensprache drücken den in diesem Untier liegenden Widerspruch aus. Das Lamm ist das Symbol der Sanftmut, das Zeichen der Verwandtschaft mit dem mit den sieben Augen und sieben Hörnern ausgestatteten Lamme 5, 6, der Drache, der in der Apokalypse durchweg als offensive, gewalttätige Macht auftritt (11, 7. 12, 6. 15—17), das Bild des Schreckens, die Sprache des zweiten Untiers eine erschreckende. Es handelt sich also um ein Wesen oder eine Person, die einerseits dem geschlachteten Lamme gleicht, andererseits eine Sprache führt, die mit seiner äussern Erscheinung in Widerspruch steht und den Frommen erschreckt. Wie diese Vergleichung von kaiserlichen Statthaltern und Asiarchen gelten und in solchen dieser Kontrast des Lammes und Drachen gefunden werden könnte, ist nicht abzusehen.

V. 12. Die erste Hälfte *τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ* wird gewöhnlich gegeben durch: und die ganze Gewalt des Untiers übt er aus vor ihm, wobei De Wette ergänzt: nach seinem Befehl, und Düsterdiek erklärt: bringt es zum Vollzug. Das wäre zutreffend für einen Statthalter, der im Namen und Auftrag seines Herrn eine Provinz verwaltet, aber wir haben hier einen Gehülfen, der, wie das folgende zeigt, die Erdbewohner dem Kaiser erst noch zuführt. So empfiehlt sich die Uebersetzung Volkmars[1]): und macht die Gewalt des ersten Untiers *völlig* (*ποιεῖν* wie oft = französ. rendre; das *πᾶσαν* zum Prädicat gezogen). Und — es ist dies die zweite Vershälfte — es macht = veranlasst das Land und die darin wohnenden, dass sie dem ersten Untier huldigen, dessen Todeswunde geheilt wird. Hiebei ist zuerst zu konstatiren, dass das *προσκυνεῖν* zunächst nur die mit Niederfallen verbundene Verehrung oder Huldigung, die einem Fürsten dargebracht wird, aber nicht die kultusartige Anbetung, die eines genauern Ausdrucks (*σέβεσθαι λατρεύειν*) bedürfte, bezeichnet. Wer sind aber das Land und seine Bewohner, die hier völlig unbestimmt bleiben? Sie erklären sich aus V. 8. Wenn dort noch *vor* dem Auftreten des zweiten Untiers die Huldigung aller Erdbewohner vor der Kaisermacht vorausgesetzt ist mit Ausnahme der im Buche des Lebens aufgeschriebenen, im Sinne des Apokalyptikers, der gesetzestreuen Christen, wenn in V. 12 diesem neuen Untier *nach* seinem Auftreten eine Vervollständigung der Macht des ersten zugeschrieben wird, so kann dies sein Wirken nur auf diese Ausnahme gehen, auf den Kreis, für den der Seher fürchtet, der V. 10 die Heiligen heisst. Diese sollen dazu gebracht werden, dem Untier mit der Todeswunde, dem Nero, zu huldigen. Hier ist nun auch zu fragen, wer unter dem Pseudopropheten zu ver-

[1]) l. c. S. 199 f.

stehen sei. Jedenfalls eine Person oder Macht, welche die aus dem Judentum hervorgegangenen Christen, die gleich den unbekehrten Juden das römische Joch nur ungern trugen oder abzuschütteln trachteten, zu Gehorsam und Unterwerfung zu bringen suchte. Ob die kaiserlichen Statthalterschaften und Provinzialconcilien, die heidnischen Priester und Magier in dieser Hinsicht sich betätigt haben, ist sehr fraglich. Am ehesten, wenn nur auf dies eine Moment reflektirt wird, könnte an das Fürstenhaus der Herodianer gedacht werden, die ja ihr Volk auf alle Weise dazu anhielten, der römischen Kaisermacht zu huldigen. Aber es kann das Bild des ἀρνίον V. 12 unmöglich ohne Bedeutung sein, etwa, wie Pfleiderer[1]) meint, eine blosse leere Nachahmung des Widders in Dan. 8, 2. Es wird sich vielmehr um eine Mahnung und Anleitung zur Unterwerfung unter die weltliche Obrigkeit, die aus der Jüngergemeinde selbst hervorgegangen ist, handeln und zwar um eine besonders auffallende und dringliche, die in den judenchristlichen Kreisen Anstoss erregte, und die, was der Schluss unseres Verses ausdrückt, unter *Nero* geschehen ist. Diesen Anforderungen entspricht einzig, aber, wie mir scheinen will, völlig, die Äeusserung des Apostels Paulus Röm. 13, 1—77, jene Haupt- und Originalstelle vom Verhalten gegen die Obrigkeiten, in welcher der grosse Apostel der Gemeinde der Welthauptstadt 59 nach Chr., zehn Jahre vor Abfassung der Apokalypse, sein politisches Programm kundgegeben hat, in der er ja indertat der Kaisermacht, speciell Nero, widerstrebende Elemente aus dem Kreise der Heiligen zuzuführen suchte, durch die er auch dem genuinen Judenchristen als ein Wesen erscheinen musste, das, obgleich lammartig und messiasverwandt, doch wie ein Drache spreche[2]). Röm. 13, 1 lesen wir: jede Seele soll den obrigkeitlichen Gewalten untertan sein.

V. 13. Und es tut grosse Zeichen, dass es auch Feuer vom Himmel herabfahren lässt auf die Erde vor den Menschen. Sein Wirken ist ähnlich dem des Elias (1 Kön. 18, 16 ff. 2 Kön. 1, 10), bleibt aber hinter dem der beiden Zeugen (Apok. 11, 5), aus deren *Munde* Feuer kommt, zurück. Der Seher scheint selbst überrascht, dass diesem θηρίον so Grosses zu tun verliehen war. Seiner Zeichen rühmt sich auch Paulus 2, Kor. 12, 12.

---

[1]) l. c. S. 336. [2]) Jndem ich die Auffassnng G. Volkmars (vergl. dessen Comm. S. 197—213) adoptire, weiss ich wol, wie grosse Hindernisse der weitern Verbreitung derselben entgegenstehen. Diese liegen einmal darin, dass sich das gewöhnliche Bewusstsein gegen die Anerkennung so heftiger Kämpfe im Schosse des Urchristentums sträubt, dann nicht minder in der Apokalypse selbst, in ihrer Rätselsprache, welche gerade das wichtigste nur andeutet und überall verschiedenen Erklärungen Raum lässt. Wenn es sich aber bei der Auslegung besonders eines apokolyptischen Buches nicht sowol darum handelt, das einzelne zu betrachten und an ihm herum zu raten, vielmehr darum, die *Summe* der Einzelheiten ohne Künstelei und Spitzfindigkeit in ein bestimmtes Bild zusammen zu fassen und auf eine bestimmte historische Grundlage zurück zu führen, so dürfte die hier vertretene Auffassung allen andern überlegen sein und gerade dadurch für sich selbst sprechen.

V. 14. Und es verführt die Bewohner auf Erden wegen der Zeichen, welche ihm zu tun gegeben waren vor dem Untier, sprechend zu den Erdbewohnern, ein Bild zu machen dem Untier, welcher (θηρίῳ ὅς) die Schwertwunde hat und lebendig geworden ist. In den Zeichen, in den wunderbaren Erfolgen liegt des Pseudopropheten Kraft, und diese geben seiner drachenartigen Rede Gewicht, dass es auch mit Erfolg den Erdbewohnern zuspricht, dem Untier, aufs deutlichste ein einzelner Kaiser, Nero, ein Bild zu machen. Ein wichtiger, ja vielleicht der entscheidendste Punkt unserer Untersuchung ist die Auffassung des εἰκόνα ποιεῖν. Denn darin scheint die festeste Stütze für den Kaiserkultus zu liegen, wie auch schon dadurch allein die Beziehung auf den Paulinismus unmöglich zu werden. Vor allem ist zu fragen, ob ein Bild im eigentlichen oder figürlichen Sinn, die Errichtung eines wirklichen Götzenbildes, die jedenfalls nicht von Paulus ausgehen konnte, oder die Erteilung göttlicher Autorität und Ehre zu verstehen sei. Während für letzteres schon der schematische Ausdruck εἰκόνα ποιεῖν spricht, besonders in der 14, 9, 16, 2 und 20, 4 sich wiederholenden Verbindung mit χάραγμα λαμβάνειν oder ἔχειν, was nur bildlich verstanden werden kann, so führt auf diese Auffassung auch schon der Wortlaut. Wäre Erstellung eines wirklichen Bildes gemeint, so würde doch statt des Dativ θηρίῳ eher der Genetiv zu erwarten sein, statt des Singulars εἰκόνα der Plural, denn es handelte sich um eine Mehrzahl von Bildern, statt der Beziehung auf Nero allein eine Bezugnahme auf das Kaisertum im allgemeinen, denn es wurden vielen Kaisern Bilder gestiftet. Ie wahrscheinlicher aber die bildliche Auffassung[1]) schon an für sich ist, um so wahrscheinlicher wird die Beziehung auf den Paulinismus. Und Röm. 13, 16 in unmittelbarem Anschluss an die Mahnung, der Obrigkeit untertan zu sein, worin wir eine Parallele zu Apok. 13, 12 erkannten, lesen wir: es ist keine Gewalt ausser von Gott, die bestehenden Gewalten sind von Gott geordnet, womit der Apostel göttliche Autorität auch dem römischen Kaisertum, dem personificirten Satan, Nero, zuerkennt. Musste ein solches Diktum einem im altgewohnten Partikularismus befangenen Juden oder Judenchristen nicht wie eine Gotteslästerung erscheinen! Wie sonderbar auch wäre unser Passus, wenn das zweite Untier von römischen Provinzialverwaltungen verstanden werden müsste. Diese hätten zuerst irgend ein Schauwunder veranstaltet (V. 13) und dann den der Kaiseranbetung widerstrebenden zugesprochen, dem Kaiser ein Bild zu machen, während doch die Bilder anerkanntermassen entweder von den Imperatoren selbst oder von den Statthaltern, Landtagen und Städten errichtet wurden. Wie ange-

[1]) Spitta l. c. S. 379 nennt diese Erklärung des εἰκόνα ποιεῖν eine rationalistische Auskunft, die keiner Widerlegung bedürfe. Ganz abgesehen von der Wahrscheinlichkeit seiner Auffassung des εἰκόνα ποιεῖν sei hier nur darauf hingewiesen, dass er bei dem parallelen χάραγμα V. 16 über eine bildliche Deutung auch nicht hinauskommt (S. 384),

messen dagegen der apakolyptischen Rätselsprache ist der Ausdruck εἰκόνα ποιεῖν im bildlichen Sinn.

V. 15. Und es wurde ihm gegeben, Geist dem Bilde des Untiers zu geben, dass auch das Bild des Untiers spricht und bewirkt, dass alle, die das Bild des Untiers nicht anbeten, getötet werden. Dass das Bild Geist empfangen habe und zum sprechen, offenbar vernünftigen sprechen, kommen soll, kann nur bedeuten, dass der Gehülfe dem Untier nicht nur göttliche Autorität beigelegt, sondern ihm auch zu einer seiner Machtstellung angemessenen Manifestation in Worten verholfen habe. Dies ist geschehen wiederum in der gleichen Stelle des Römerbriefs und im direkten Anschluss an die soeben zitirte Parallele zu V. 14, 1 Röm. 13, 2—4: wer sich der obrigkeitlichen Gewalt, die Gottes Dienerin ist, widersetzt, der widerstrebt der Ordnung Gottes und verfällt billig dem Gericht und der Schärfe des Schwerts, und als Kehrseite hievon: willst du die Obrigkeit nicht fürchten, so tue das gute, und du wirst Lob von ihr haben. Das letztere lässt der Apokalyptiker aus, da ihm an einem guten Verhältnis zur römischen Staatsgewalt nichts gelegen ist, da er ja gerade dagegen mit aller Macht ankämpft Dagegen zieht er um so eher aus der durch den Pseudopropheten dem Kaiserregiment zugeteilten Strafgewalt die schlimme Folgerung, dass, wer dessen göttliche Autorität nicht anerkennen wolle, sterben müsse. Er ist offenbar von der Besorgnis ergriffen, dass die paulinische Connivenz gegenüber dem Heidentum, die dieser Richtung eigentümliche Loyalität gegen das Kaiserregiment die christlichen Gemeinden, die als eine Abart jüdischer Korporationen betrachtet wurden und an deren Privilegien in Verwaltung, Steuern, Kultus, Militärdienst Anteil hatten, aus ihrer Sonderstellung herausheben, in neue politische und religiöse Verpflichtungen hineinführen, in schwere Konflikte bringen und vielleicht sogar gerade manches besonders getreue und standhafte Mitglied in den Tod stürzen werde. In diesem Sinn und nur in diesem ist das in den Tod bringen des zweiten Untiers zu verstehen. Von Hinrichtungen infolge verweigerten Kaiserkultus ist nicht die Rede. Ob sich die dem Apokalyptiker vorschwebenden schlimmen Konsequenzen der paulinischen Lehre schon erfüllt haben, oder ob solche erst noch zu erwarten waren, kann nicht entschieden werden. Die gewöhnliche Erklärung bringt für das sprechen des Bildes, resp. kaiserlicher Bildsäulen nicht viel plausibles: schwitzende und weinende Bilder bei Florus II, 8. das grässliche Gelächter der Statue des Zeus Olympicus beim Transport nach Rom, Suet. Cal. 57, die Behauptung, es sei dies sprechen nur eine visionäre Phantasmagorie.

V. 16. Und er veranlasst alle, die kleinen und grossen und reichen und armen und freien und Knechte, dass sie sich einen Stempel auf die rechte Hand und die Stirne geben. Das χάραγμα, nach dem folgenden der Name des Untiers oder die Zahl seines Namens, steht in Analogie zu dem Stigma, das an möglichst sichtbarer Stelle Soldaten und Sklaven zum Zeichen ihrer Verpflichtung

zu einem bestimmten Dienst erhielten. Da es aber das Gegenstück zur σφραγίς (7, 2) ist, mit welcher die im grossen Strafgericht verschonten bezeichnet werden, da es auch auf alle Stände und Alter angewendet wird, so kann es nur bildlich verstanden werden Auch hiefür finden wir die Erklärung im Römerbrief, wo sofort auf die Strafandrohung gegen den Ungehorsamen Cp. 13, 5 folgt: man muss sich unterwerfen nicht nur um des Zornes, sondern um des Gewissens willen. Äusserlich waren die Christen alle schon längst Untertanen des Kaisers, sie sollten es auch innerlich, mit dem Herzen werden, für den Judaisten der Gipfel der Gotteslästerung und ein unerträgliches Ärgernis. Hiebei wird auch der ziemlich sonderbare Zug deutlich, dass sie sich *selbst* das Zeichen auf die rechte Hand oder Stirne geben sollen: die Unterwerfung im Gewissen kann nur durch die freie Entschliessung des Individuums geschehen. Endlich ist nicht zu übersehen, dass später wiederholt das Fernbleiben vom εἰκών und das Vermeiden des χάραγμα, aufs engste miteinander verbunden und der gleichen Person zugeschrieben (14, 9. 15, 2. 20, 4), den Sieg über das Untier bezeichnen. Beide Ausdrücke sind, wie schon früher bemerkt wurde, gleichmässig tropisch zu fassen.

V. 17. Und dass niemand kaufen und verkaufen kann, ausser der als Stempel den Namen des Untiers oder die Zahl seines Namens hat. Eine Beziehung auf Röm. 13, 6. 7, worin gemahnt wird, Steuer und Zölle zu entrichten, und wo die Obrigkeiten Liturgen, Opferdiener Gottes, heissen, die gerade dazu d. h. zur Steuererhebung das Amt haben, ist nicht deutlich, und ebenso ist unsicher, ob eine bestimmte, Kauf und Verkauf betreffende bürgerliche Aktion in Frage steht. Der Verfasser will wohl sagen, dass die innerliche Hingebung an das römische Imperium auch auf den bürgerlichen Verkehr einwirken werde, dass die Christen, indem sie aus Antrieb des Verführers aus der vom Judentum ererbten Sonderstellung heraustreten und ohne Reserve am gewöhnlichen Leben Anteil nehmen, in immer grösserer Zahl die ursprüngliche Reinheit verlieren und heidnischer Befleckung anheimfallen werden, so dass jeder — wenigstens im Sinn des Apokalyptikers — makellose Handel und Wandel aufhören werde. Ob hiebei, wie Mommsen l. c. meint, auch an den Abscheu gegen Bild und Schrift des Kaisergeldes zu denken sei, muss unentschieden bleiben. Jedenfalls hat das auf Stirn und Rechte gedrückte χάραγμα mit dem Kaisergeld nichts zu tun. Damit ist die Hauptstelle über das zweite Untier, die ein Rätsel nach dem andern enthält und doch Zug für Zug völlig trifft und schliesslich ein durchaus einheitliches, scharfes Bild darbietet, zu Ende. (Schluss folgt).

Bücherschau.

Dr. Imman. Stockmeyer, Antistes in Basel: *Das Gebet des Herrn,* in 9 Predigten ausgelegt 1890 und die *Bergpredigt Jesu Christi,* ausgelegt in 35 Predigten, 1891, beide in Detloffs Verlagshandlung in Basel erschienen.

Dass über die Bergpredigt allein, und im fortlaufenden Zusammenhang, 44 Predigten zu halten, sich recht wohl rechtfertigt, beweisen diese beiden Sammlungen. Jede Predigt ist wirklich ein ganzes für sich, wie es die Predigt von heutzutage, wo der regelmässige Kirchenbesuch nicht mehr „Mode ist", sein soll, und doch hat es gerade bei dieser Materie für den Zuhörer einen besondern Reiz, durch Serien auch den Zusammenhang zu gewinnen.

In Stockmeyers Predigten haben wir in erster Linie eine sinnige „Darstellung" oder „Darlegung" der christlichen Heilswahrheiten, worin diese gedankenmässig vorgeführt und auf ein sorgfältiges Schriftstudium aufgebaut, zunächst nur durch sich selbst wirken müssen. Es liegt nichts „willenandringendes" in Haltung dieser Predigten, auch in der Diktion wird alles, was packen soll, vermieden. Der Prediger lässt fast nur zu wenig seine Person heranstreten, stellt fast nur zu wenig darauf ab, etwa aus der Rolle dessen, der über die Heilswahrheiten Bericht erstattet, herauszutreten und auf Du und Du mit dem Zuhörer zu verkehren. Und doch reden diese Predigten zum Herzen und Gewissen und zwingen den Zuhörer, mitzugehen und mitzudenken. Auf dem Boden einer strengen und christlichen Auffassung stehend, ergreifen die Predigten in hohem Mass durch ihre milde versöhnliche Art, die sich nicht aufdrängt, sondern mit den Hülfsmitteln einer gründlichen Exegese und mit nicht alltäglicher Kenntnis der menschlichen Seele in schlichter Weise überzeugen will. Auf eine runde präzise Formulirung des Themas wird, wie's scheint, weniger Gewicht gelegt, dagegen gleichwohl in der Einleitung geschickt über den nun folgenden Inhalt Auskunft gegeben.

Durch guten Druck und gehöriges Spatium zwischen den Zeilen sind die Predigten auch für schwächere Augen lesbar gemacht.

Heilswahrheiten und Heilsleben, oder *Glaube und Heiligung,* nennen sich biblische Betrachtungen, welche die englische Verfasserin E. Levis zum Gebrauch für Mädchen- und Jungfrauen-Vereine herausgegeben hat; das Buch ist in freier Uebersetzung bei F. A. Perthes in Gotha 240 Seiten stark erschienen.

Die Betrachtungen folgen dem Kirchenjahr, erstrecken sich aber nur über die erste Hälfte desselben. Die Verfasserin weiss herzlich mit ihren Zöglingen zu reden, sie schlicht und mütterlich zu ihrem Heiland hinweisend. Die Betrachtungsweise ist eine streng biblische, die Anordnung der Gedankengänge erinnert durchweg an Predigten. Die Verfasserin ist überzeugt, dass die Gattin eines Arztes, die des Glaubens an Christus gespottet, durch das Gebet Entfernter zu einem neuen Leben geführt wurde. Eine ans erste Christentum mahnende Parusieerwartung tritt überall hervor. In der Betrachtung über „die Reue" spricht die Mahnung an: Bereuet, weil ihr gerichtet werdet; weil ihr in Leichtsinn euere Jahre verschwendet habt; weil ihr mit euern Sünden andern geschadet habt; weil jede euerer Sünden den Vater im Himmel kränkte.

Stenogr. Bericht über den 2. internat. Altkatholiken-Kongress, der am 13.—15. Septbr. 1892 in Luzern tagte, erschien bei J. Burkhardt, Buchdruckerei daselbst, und enthält auf 318 Seiten, in hübscher Ausstattung nicht bloss das Protokoll der Hauptverhandlungen, sondern in extenso die Hauptreferate der durchweg so berufen Sprecher über die Zustände innerhalb der katholischen Kirche. Das Buch hat bleibenden kirchenhistorischen Wert und dennoch, weil mitten aus der Gegenwart heraus redend, den Charakter einer aktuellen Berichterstattung.

Gebetbuch für alle Tage des Jahres, mit einem Anhang für besondere Fälle von G. Schönholzer, Pfarrer in Zürich-Neumünster; Zürich bei A. Müller, 1892, gr. 8., S. 480.

Der Verfasser bietet für jeden Tag des Jahres abwechselnd ein Morgen- oder ein Abendgebet, und in einem Anhang, wir hätten lieber gesagt in einem zweiten Teil des Buches Gebete für besondere Zeiten und kirchliche Festanlässe, für Familie, Jugend, Alter, Krankheit, Armut, Herzeleid. Die Gebete, in schlichter, zu Herzen gehender Sprache gehalten, sind trotz ihrer grossen Zahl keineswegs ermüdend oder einförmig. Gegen letztere Gefahr hat sich der Verfasser geschützt, indem er, wenn wir recht gesehen, jedem Gebete eine Art Thema gesetzt, einem etwa in einen Bibelwort bereits verkörperten Hauptgedanken zu Grunde gelegt hat. Die kleinern poetischen Einträge, die meistens die Gebete abschliessen, sind recht passend und aus dem besten ausgewählt, was die religiöse Lyrik darbietet. Im ganzen ist es durchaus nahrhafte Kost, so dass das Buch nicht ermangeln wird, im Segen zu wirken. An der Ausstattung ist nichts gespart, der Druck gross und gut leserlich.

Der Herr ist mein Hirte, Lieder von Hermann Köhler (Gotha, bei F. A. Pethes, 1889, 8°. S. 212), singen über Lenz, Glauben, Vaterland, Herbst und Winter, Freud und Leid in verschiedenen Weisen. Alles, was uns bewegt von der Wiege bis zum Grabe, klingt darin an, bald mehr, bald weniger ergreifend. Doch gelingen dem Dichter recht hübsche Klänge, hier nur eine Probe:

Frühlingsandacht.

Das erste Grün war über Nacht geboren,
Die ersten Knospen brachen duftend auf,
Ein Vöglein zwitschert wie im Traum verloren,
Und Blütenschimmer webt den Berg hinauf;
Der Liebe Botschaft hat in stiller Nacht
Der holde Lenz aufs neu' der Welt verkündet,
Zur Andacht stimmt mich seine Blütenpracht.
Wenn auch mein Herz das rechte Wort nicht findet.

Wenn uns im Winter keine Hoffnung bliebe,
Der Lenz, o Herr, bringt sie in's Herz zurück,
In seiner Wonne fühl' ich deine Liebe,
Und mich erfasst ein namenloses Glück —
Im Frühlingswehen redest du zu mir
So schön und klar — der letzte Zweifel schwindet,
Und dankerfüllt steigt mein Gebet zu dir,
Wenn auch mein Herz das rechte Wort nicht findet.

Corrigenda.

Zu unserm Bedauern haben sich in die letzte Bücherschau, Heft 4. Jahrgang 1892 bei der Besprechung von Welti-Kettiger's relig. Lehrgedicht: Zur Confirmation für jung und alt einige Druckfehler eingeschlichen, worunter besonders der recht bemühende, der von „peinlichen“ statt jambischen Doppelzeilen sprach. Wir ersuchen, diesen Irrtum zu entschuldigen. Er wurde dadurch möglich, dass dieses Stück behufs Abschluss des Heftes noch in dasselbe eingefügt werden musste, ohne dass es der Redaktion nochmals zu Gesichte kam.

Der Pseudoprophet der johanneischen Apokalypse.

Habilitationsvortrag von A. Kappeler, Pfarrer, in Kappel a. A.

(Schluss).

Im weitern Verlauf unseres Buches erscheint das zweite Untier unter dem neuen Namen des Pseudopropheten noch drei Mal, immer aufs engste verbunden mit dem ersten. Die Hindeutung auf den Apostel Paulus, die an der Hauptstelle unverkennbar hervortritt, verschwindet. Wie das erste Untier gegen den Schluss der Apokalypse, wo der Seher den geschichtlichen Boden verlässt und seine eschatologischen Erwartungen kundgibt, von selbst zu einem blossen Abstraktum wird, zur unbestimmten Vorstellung des den siegreichen Angriffen des Messias erliegenden Antichristentums, so stellt auch der Pseudoprophet nur noch ganz allgemein die Devotion gegen das dem Verfasser so verhasste Kaiserregiment dar. Besonders deutlich tritt das 16, 13 zu Tage, wo sich die drei teuflischen Mächte, der Satan, das Untier und der Pseudoprophet zum Kampf am grossen Tage des Allmächtigen rüsten, und aus dem Munde der drei drei unreine Geister wie Frösche kommen, d. h., da die Geister im Sinne von geistiger Mitteilung, von Worten, stehen und die Frösche das Symbol der Magie sind, drei Zauberworte, die Zeichen wirkend zu den Königen des ganzen Erdkreises ausgehen, um sie zur Entscheidungsschlacht zu versammeln[1]). Wie man auch die überredenden dämonischen Worte der dreie formuliren will, vom Pseudopropheten kann nur angenommen werden, dass er im Sinne von Röm. 13 zum Gehorsam gegen das erste Untier, dessen göttliche Autorität er proklamirt hat, ermahne. Bei der zweiten Erwähnung 19, 20 werden nach vollendeter Endschlacht das Untier und der Pseudoprophet lebend in den brennenden Schwefelpfuhl geworfen, und bei der dritten 20, 10 kommt zu den beiden bereits der Verdammnis anheimgefallenen auch noch der Satan.

Wie vom Pseudopropheten noch *nach* Cp. 13 die Rede ist, so auch von den von ihm verführten und zwar durchwegs in der

[1]) Vergl. Volkmar, Comm. S. 237 ff.

gleichlautenden, umständlichen Formel: die dem Untier huldigen und seinem Bilde und seinen Stempel an die Hand und auf die Stirne nehmen, durchwegs im gleichen Sinn des Gehorsams gegen das römische Kaiserregiment, der Proklamation seiner göttlichen Autorität und der Unterwerfung um des Gewissens willen. 1) Unmittelbar nach der ersten Ankündigung des Falles der grossen Babel 14, 9. 10 wird den Jüngern des Pseudopropheten kundgetan, dass sie vom Weine des Gotteszornes trinken, dem ungemischten, in seinem Zornesbecher und in Feuer und Schwefel gequält werden von den Engeln und dem Lamme. Es lässt dies schliessen, dass in Rom, dem letzten Wirkungsfeld des grossen Heidenapostels, besonders viele waren, welche der vom Seher gefürchteten Versuchung erlagen. 2) Von den Zornesschalen gilt die erste, die schlimmes, bösartiges Geschwür bringt, wieder den verführten des Pseudopropheten 16, 2, und 3) werden sie noch gelegentlich erwähnt beim Untergang der beiden Untiere 19, 20.

Und sogar zur Bezeichnung der treuen Jünger Jesu wird die gleiche Formel in negativer Fassung benutzt, ein schlagender Beweis, wie sehr gerade dieser Abfall den Apokalyptiker beschäftigte und kränkte, wie sehr er fürchtete, es könnte dadurch der Bestand der ganzen Jüngergemeinde gefährdet werden. Erstmals findet sich besagte Verwendung der Formel 15, 2, wo als Zuschauer des Gerichtes erscheinen, die den Sieg haben vom Untier und von seinem Bilde und seiner Namenszahl, dann in der schon früher berührten Stelle 20, 4, wo zur Mitherrschaft mit Christus im 1000-jährigen Reich berufen sind einmal die Seelen der Enthaupteten, von welchen manche der Verführung des zweiten Untiers erlegen sein mochten, aber durch das Martyrium ihre Schuld abgewaschen hatten (7, 14), im wesentlichen die Opfer des neronischen Blutbades, dann — unter Anwendung der gleichen umständlichen Formel — die der Lockung des Pseudopropheten entronnenen, welche vom gewaltsamen Tode verschont blieben. Haben wir schon früher (S. 52 f.) unter Hinweis auf 20,4 hervorgehoben, dass der Apokalyptiker zwei Kategorien von Berufenen[1]) unterscheide und auch die erste Klasse längst erkannt, so wissen wir nun, dass die zweite diejenigen umfasst, die dem Röm. 13 inaugurirten Kaiserkultus widerstanden, die zugleich die echten Juden (2, 9) und die treuesten

[1]) Diese Unterscheidung gilt wenigstens für das erste Gericht (20, 4 ff.), wo die Berufung zum 1000jährigen Reich stattfindet, und nur Gläubige der letzten Zeit in Betracht zu kommen scheinen. Beim zweiten Gericht (20, 11 ff.) stehen auch die längst vom Meer, Tod und Hades verschlungenen auf, für welche diese Einteilung nicht passen konnte, und welche, wie V. 13 sagt, einfach nach ihren Werken gerichtet werden.

Genossen Jesu und des Lammes sind (1, 5). Es tritt uns in Cp. 20, 4 nur in umgekehrter Reihenfolge die gleiche Unterscheidung entgegen wie 7, 2—8 und V. 9—17 in den 144000 Versiegelten aus Israel und der unzählbaren Menge der Märtyrer vor dem Trone Gottes. Gewiss liegt schon darin ein schlagendes Argument für die einheitliche Conception und Abfassung unseres Buches.

Indem wir das Schlussergebnis aufstellen, konstatiren wir, dass mit dem zweiten Untier Paulus und seine Richtung gemeint sind, insofern sie die göttliche Autorität des römischen Kaisertrons, insbesondere Neros, proklamirt haben. Nur in diesem Sinn weiss die Apokalypse von einem Kaiserkultus. Von einem Kaiserkultus im eigentlichen Sinn, zu dem die Christen von den römischen Magistraten gezwungen wurden, von Vorgängen, wie sie zuerst unter Trajan sich nachweisen lassen, weiss sie nichts. Damit fallen alle die Kombinationen, welche in neuester Zeit auf dieser Voraussetzung errichtet worden sind, dahin.

Somit stellt uns die nähere Betrachtung des Pseudopropheten einen Höhepunkt jener Differenzen judaistischer und paulinischer Anschauungen vor Augen, die seit dem Auftreten des grossen Heidenapostels bis weit ins zweite Jahrhundert hinein in den urchristlichen Gemeinden gewaltet und in den Schriften jener Zeit so mannigfaltigen Ausdruck gefunden haben. Von Anfang an war eine der wichtigsten Fragen wie für das Judentum so auch für die junge Christusgemeinde das Verhältnis zum römischen Staat, in dessen Schutz und Fesseln beide lagen. Dass die Antworten nicht gleich lauteten, Johannes und Paulus in ihren Urteilen von einander abwichen, kann nicht verwundern. Von vornherein ist vielmehr zu erwarten, dass die Gemüter verschieden gestimmt, mehr zu Argwohn oder Vertrauen geneigt sein würden. Auffallen muss nur die ausserordentliche Einseitigkeit, die sich in der Auffassung und Stellung des einen wie andern kundgibt. Paulus hatte auch schon vor Abfassung des Römerbriefs den heilsamen Schutz der römischen Obrigkeiten vielfach erfahren, in Korinth (Act. 18, 12), wo sich der Prokonsul Gallion seiner annahm, in Ephesus (Act. 19, 31), wo ihn die Asiarchen vor den Angriffen des wütenden Pöbels bewahrten. Nur durch den Schutz der römischen Staatsgewalt ward ihm überhaupt bei dem schnell ins ungemessene wachsenden Hass der Juden und Judenchristen eine längere fruchtbare Wirksamkeit ermöglicht. Aber seine alles Mass übersteigende, fast unbedingte Vergötterung der heidnischen Staatsmacht erklärt sich daraus nicht. Sein *εἰκόνα ποιεῖν*, nach dem plastischen Ausdruck der Apokalypse, war doch nur der Ausfluss eines abstrakten Idealismus, welcher den Wider-

stand der Welt gegen das Gottesreich und die unvermeidlichen und furchtbaren Reibungen und Kämpfe, welche die Zukunft bringen sollte, verkannte. Der Apokalyptiker dagegen, der wohl selbst die Schrecken des neronischen Brandes und Blutbades miterlebt und sein unglückliches Volk, an dem er auch als Christ mit ganzem Herzen hing, der ebenso geschickten wie grausamen römischen Taktik seit 66 nach Christus zum Opfer fallen sah, hatte gewiss keinen Grund, dem damaligen Weltregiment zu vertrauen. Aber gleichwohl muss dieser ungemessene, geradezu glühende Hass bei einem Jünger Jesu verwundern, noch mehr, dass er ihn auf den grossen Mitstreiter im neuen Gottesreich ausdehnt. Es war eben bei ihm noch viel des jüdischen Sauerteigs zurückgeblieben, von dem sich nach dem Zeugnis der Evangelien auch die vertrautesten Jünger Jesu nur schwer, am schwersten die Zebedaiden (Marc. . 0, 35-45) frei machen konnten.

Uebrigens ist die Stellung zur römischen Staatsmacht nicht die einzige Differenz, die in der Apokalypse hervortritt. Wie schon im Eingang angedeutet wurde, wird in den sieben Sendschreiben Cp. 2 und 3 gegen Irrlehrer und Verirrungen gekämpft, unter denen nur Pauliner und von diesen eingehaltene Uebungen verstanden werden können. Es handelte sich um einzelne Vorschriften des jüdischen Gesetzes, welchem gegenüber Paulus von Anfang an eine freiere Stellung einnahm, während seine judaistischen Gegner dasselbe auch für die neue Messiasgemeinde in grösserem Umfang für verbindlich erklärten. Diesen Kampf, der am nächsten lag und ganz intern war, hatte der Apostel, wie aus seinen unzweifelhaft echten Briefen sattsam bekannt ist, zum grössten Teil noch selbst ausgefochten. In der Apokalypse ist diese Differenz weniger betont, es fällt in ihr das Hauptgewicht auf jenen weitern Konflikt, der erst nach des Paulus Tode recht entbrannte, auf die Stellung zum römischen Kaiserregiment. Beide Streitfragen gehören innerlich zusammen und betreffen den Process der allmähligen Loslösung der christlichen Gemeinde vom Judentum und der damit Hand in Hand gehenden Assimilation neuer Elemente aus der Heidenwelt.

Will man dieser Auffassung einiges Recht zugestehen, so bleibt doch immer noch das *σκάνδαλον* der leidenschaftlichen Polemik zwischen jenen frühen, vom Hauche des Herrn und seines Geistes fast unmittelbar berührten Zeugen des Evangeliums. Doch darf nicht übersehen werden, dass die harten Worte des Apokalyptikers fast nur der Wiederhall dessen sind, was zuerst Paulus gerufen hat. Dieser nennt seine Gegner in Korinth, offenbar Sendlinge der Leiter der jerusalemischen Gemeinde, Pseudoapostel, trügerische Arbeiter,

die sich in Apostel Christi verkleidet haben (2 Kor. 11, 13), nun heissen *er und seine Anhänger* Pseudoapostel (Apok. 2, 2); er hat über die judaistischen Verstörer der galatischen Gemeinden, ebenfalls Boten aus Jerusalem, ein scharfes Anathema gerufen (Gal. 1, 8, 9), nun wird ihm eine ähnliche Verwünschung im Sturz in den Schwefel- und Feuerpfuhl zuteil (Apok. 19, 20). Und es ist nicht zu übersehen, welch grossartigen, von jeder persönlichen Bitterkeit freien, allein der principiellen Wahrheit zugewendeten Sinn der Apokalyptiker trotz aller innern Erregung dadurch zeigt, dass er, indem er die beiden Momente der paulinischen Weltanschauung, die er bekämpft, auseinander hält und den gemeinsamen Ursprung in der einen Person verwischt, das verletzende der Polemik mildert, und dass er die weitern Streitigkeiten zwischen Paulus und den Judaisten, die mehr persönlich und zufälliger Art sind, völlig übergeht. Und wie würde sogar, was wir nur anzudeuten wagen, für den Streit der beiden Parteien noch ein harmonischer Abschluss gefunden, wenn, was bei der Unsicherheit, die über dem Ende des Paulus schwebt, nicht unmöglich, aber auch nicht verbürgt ist, der Apokalyptiker den Apostel trotz aller Verdammnis seiner Irrtümer als einen Märtyrer, als einen, der aus der grossen Trübsal kommt, der sein Kleid im Blute des Lammes gewaschen und weiss gemacht hat, zu den Erwählten vor dem Trone Gottes zählte, ja vermöge seiner Anschauung unter diese zählen müsste.

Von dem Streite der Apostel blicken wir auf den Herrn selbst, der nicht nur der Anfang des Reiches Gottes und der Quellpunkt aller geistigen Entwicklung im Schosse desselben geworden ist, sondern der auch das Ende aller Kämpfe angedeutet und jedem Kampfgenossen den rechten Weg vorgezeichnet hat. Er hat keine Entscheidung getroffen über das *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* und das *πορνεῦσαι*, aber er hat gesagt: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17). Er hat damit gelehrt, die beiden Irrwege des starren Festhaltens an einer Satzung und der allzu schnellen und unbesorgten Erhebung über das Gesetz zu vermeiden. Er hat der römischen Kaisermacht nicht göttliche Autorität zuerkannt, noch sie für eine Domäne des Satans erklärt, aber er hat gesagt: Gebet Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist. Er hat darin seinen Jüngern, die ja alle Bürger des Gottesreiches und Angehörige eines irdischen Staatswesens sind, eine doppelte Pflicht, deren Abgrenzung nicht leicht, aber ebenso geboten wie möglich ist, ans Herz gelegt. An den Herrenworten festhaltend werden wir mit um so grösserer Ruhe den Streit der Apostel betrachten, der ja nur ein Anfang war all der Kämpfe, die in der Christenheit ausgefochten worden sind, und die nicht aufhören werden bis ans Ende der Tage.

Calvins kirchenrechtliche Ziele.

Von J. Heiz, Pfarrer in Othmarsingen, Canton Aargau.

(Schluss.)

Die auch schon gehörte Behauptung, dass Calvins kirchliche Organisationsgedanken dem Bedürfnis des republikanischen Genf angepasst seien, ist so wenig wahr, dass vielmehr die eigentümlichen bürgerlichen Zustände des Genfer Freistaates ein Prokustusbett für sein Kirchenverfassungsideal gewesen sind. Dass das Beispiel der Berner Staatskirche Calvin auch hinderte, ist zwar wahr, kommt aber doch erst in zweiter Linie in Betracht. — Ebensosehr wie der halbstaatliche Charakter des Konsistoriums war dem Reformator das ein Verdruss und Anlass zu immer neuen Reklamationen, dass die Regierungen sich in Sachen der Lehre und des Kultus einmischten, während die Verwaltung der Lehre doch der Kirche gehöre, so gut wie übrigens die Handhabung der Disciplin. Er hat auch die Waadtländer Geistlichen in diesem Sinne zu beeinflussen gesucht[1], die für die Waadtländer Kirche verschiedene Reformen verlangt hatten. Er mahnte sie, ja kein böses Exempel damit zu geben, dass sie den senatus als judex doctrinae anerkennten zum grossen Schaden der Kirche. Nachdem sich aber die decani dem Entscheid der diacosii ohne weiteres gefügt hatten, schrieb er wiederum an Viret in bitterem Unmut, wie falsch man gehandelt habe, indocti homines Gesetze in Sachen der Lehre und des Kultus geben und sich von ihnen jegliche Änderung auf diesem Gebiet untersagen zu lassen. Das erste Wort haben in rein kirchlichen Angelegenheiten, in Sachen der Lehre und des Kultus, die Vertreter des *Lehramtes*. Im Presbyterium sind sie nur ein Teil und zwar arithmetisch der Minderteil der Mitglieder; aber sie sollen als Körperschaft in der Kirche auch ein Wort zu reden haben. Die Vénérable Compagnie freilich hatte manchmal schwer, zum Worte zu kommen, und es gab Zeiten in Genf, wo der Conseil nicht mehr wusste, dass den ministres auch verfassungsmässige Rechte zustehen. Calvin wehrte sich wiederholt für das, was er als Recht des Lehrstandes ansah, wenn der Rat von sich aus in kultischen Angelegenheiten Verfügungen treffen wollte. So hatte in einer Zeit, wo auch die staatliche Obrigkeit im Gegensatz zur Vénérable Compagnie sittlich anstössigen Pfarrern die Stange hielt, der Rat, ohne die Geistlichkeit zu fragen, eine Vermehrung der Predigten beschlossen[2]. Die Geistlichen liessen sich entschuldigen, dass sie

[1] C. O. XI. 431. XI. 437. — siehe auch Hundeshagen. a. a. O. p. 168.
[2] C. O. XXI. 457. — 28. Okt. 1549.

die ganze Mehrleistung nicht übernehmen könnten, und der Ratsschreiber setzte ins Protokoll zum Ausdruck des höchsten Erstaunens des Rates auch die Worte „die Geistlichen sagten *sogar*, dass man solche Beschlüsse nicht fassen sollte, ohne sie zu rufen und sich mit ihnen zu beraten.“ Die Ratsherren glaubten wahrscheinlich, sie könnten es machen, ohne ein Gutachten der Vénérable Compagnie. In der gleichen Sitzung aber fand Calvin Gelegenheit, ihnen zu verstehen zu geben, dass man doch irre gehen könne, wenn man auf Gebieten Anordnungen treffe, in denen man nicht sachverständig sei. Der Rat hatte nämlich den Pfarrern auch für die Liturgie ganz von sich aus kommandirt und in etwas atavistischen Anwandlungen verlangt, dass man das Herrengebet häufiger beten und die 10 Gebote aufsagen sollte, wie das im Anfange gewesen sei. Calvin widersetzte sich energisch und erklärte, er wolle lieber sterben, als zu Handlungen sich hergeben, denen wieder magische Kraft und Bedeutung beigelegt werden könnte und würde[1]. Die Erfahrungen, die Calvin machte, waren allerdings derartige, dass sie ihn nicht veranlassen konnten, das Votum der Geistlichkeit in Sachen der Lehre und des Kultus für überflüssig zu halten. Da dem Lehrstande neben der centura der einzelnen seiner Glieder auch die Prüfung der Kandidaten des ministerium verbi wie des Schulamtes zustund, so hatte er indertat eine nicht unbedeutende Macht, die man aber nicht als etwas unerhörtes bezeichnen wird, wenn man bedenkt, dass, ganz abgesehen von der katholischen Kirche, die Konvente und Kapitel anderer reformirten Kirchen dieselbe Stellung mit denselben Rechten einnahmen und die Berner Regierung z. B. in dem gleichen Jahrzehnt, in welchem Genf seine Kirchenverfassung erhielt, den Waadtländern versprechen musste, gewissenhafter und geordneter als bisher ihrem Lehrstande die Rechte zu lassen, die die Geistlichkeit des alten Kantonsteils gesetzlich oder faktisch schon gehabt hatte und die ungefähr den Rechten der ministres zu Genf entsprachen. Was im besondern die beiden Rechte der censura fratrum und die Prüfung der ministres betrifft, so hat die Handhabung derselben durch die Vénérable Compagnie erreicht, was die staatlichen Gewalten weder erreicht noch gesucht hätten, nämlich den wissenschaftlichen und moralischen Stand der Diener des göttlichen Wortes auf eine Höhe zu bringen, auf der er im Anfang so wenig war, als derjenige vieler christkatholischen Geistlichen im Anfang der christkatholischen Bewegung. Calvin konnte bei Ausübung dieser Pflicht

[1]) Que il aymeroit mieulx mourir daultant qui sembleroit estre sorcerie et enchantement.

oder dieses Rechts wohl manchmal die Galle überlaufen, wie damals, als der Rat um jeden Preis einen Trolliet[1]) ins Pfarramt setzen wollte, der hiezu als beste Empfehlung das Genfer Bürgerrecht mitbrachte, und dem, als der Compagnie Widerstand doch siegte, vom Rat für die Zukunft eine Predigerstelle zugesichert wurde. Calvin schrieb damals: „Ich weiss aber nicht, was ihn zum Pfarrer geeignet mache, ausser quod simiae amant catulos suos“ und drang nachher ebenso entschieden darauf, der Geistlichkeit eine Befugnis zu bewahren, welche am Ende des XIX. Jahrhunderts die reformirte Geistlichkeitssynode von alt fry Raethia noch in gleicher Form ausübt, wie sie einst dem Genfer Reformator wohl gefiel.

Die konstitutionellen Rechte der *einzelnen Glieder der Kirche* waren wie im bürgerlichen so im kirchlichen Leben zur Zeit des XVI. Jahrhunderts noch gering. Beteiligung an der Wahl der geistlichen und weltlichen Vorsteher und Mitwirkung bei Verfassungsänderungen war das höchste, was in jener Zeit für ein Glied der Kirche denkbar war und das hatte man in der Calvinischen Kirche. Jedem einzelnen das Mass von freier Bewegung zu gestatten, das heute in evangelischen Kirchen zugegeben wird, war Calvin so wenig gewillt, dass er gerade mit den Verteidigern dieser Freiheit der Bewegung Verwicklungen hatte, die in der Regel Calvin in gehässigerem Lichte erscheinen lassen, als recht ist. Man sollte doch Massregeln, die in Zürich ebensogut praktizirt wurden, wie in Genf, nicht nur dem Genfer Reformator zur Last legen, und mit dem Makel gewalttätiger Maximen, die von der staatlichen Exekutive als rechtsgültige Grundlage ihrer Amtsbefugnisse angesehen wurden, nicht nur die Theologen behaften, die sich auch an die Anschauung gewöhnt hatten, die salus publica rechtfertige die Anwendung von Gewalt gegen verderbliche Überzeugungen. Es verdunkelte das Bild Calvins ja immer noch genug, dass er, der mit genauer Not dem Scheiterhaufen entgangen war und sein schönes Heimatland, an dem er mit der Liebe aller emigrirten Franzosen hing, meiden musste, es für billig ansah, dass Widerspruch gegen die reformirte Kirche mit Verbannung und Abweichung von den Lehren des Christentums mit Tod bestraft werde. Gerade bei diesem Punkte kann man sich zu der Behauptung veranlasst finden, es wäre für den Theologen Calvin besser gewesen, wenn er nicht so frühe von Rücksichten des Kirchenregimentes geleitet worden wäre, die ihn hinderten, die Stellung zum irrenden Menschen nach Luthers Art aufzufassen.

---

[1]) C. O. XII. 88. XXI. 354, 356, 359.

IV.

Wenn noch übrig bleibt, die besondern *Gebiete der Verwaltung* durch die bis jetzt ins Auge gefassten kirchlichen Organe in kurzer Uebersicht zusammenzustellen, so wird von der *Gesetzgebung* wenig zu sagen sein. Nachdem schon früher über das Verhältnis der Kirche zum Staat, über den Summepiskopat und die Befugnisse des Lehrstandes bemerkten kann kein Zweifel bestehen, dass Calvin der Kirche vollständige Gesetzgebungsfreiheit gegeben sehen wollte. Alexander Vinet hat in unserm Jahrhundert nur Calvins Theorien wieder als zu erstrebendes Ziel aufgestellt. Und wie Calvins Theorie in Genf und allen reformirten Landeskirchen resp. Staatskirchen nie Praxis wurde, sondern nur das Gut der Kirchen unter dem Kreuz blieb, welche mit dem Staat in keiner Verbindung standen, so wird auch jetzt noch lange darauf gewartet werden müssen, bis die Staatsregierungen von einem Grundsatz abgehen, den nicht nur kürzlich die aargauische Kirche hat müssen wider sich proklamiren hören, sondern den auch Kirchenrechtslehrer ruhig aussprechen, dass der Staat kirchliche Erlasse erst dann gesetzkräftig werden lasse, wenn er auch *das* Moment geprüft habe, ob das verlangte der Kirche nütze[1]). Vielleicht wächst in den kommenden Zeitläuften die Zahl der Theologen, welche wie Calvin in dieser Praxis ein offenbares Unrecht sehen und welche dann, logischer als Calvin, auf einen Rechtsschutz verzichten wollen, der eine Rechtsbeschränkung includirt.

Der meist besprochene Zweig der in Calvins Sinne eingerichteten Kirchenverwaltung ist *die Kirchenzucht*. Calvin ist genötigt gewesen, unendlich oft seine Stellung klar zu legen, zu verteidigen. Darum sind alle hiebei in Betracht kommenden Punkte mit aller wünschbaren Deutlichkeit zu erkennen. Gegen die schriftgemässe Begründung der disciplina haben auch diejenigen Theologen nie etwas zu bemerken unternommen, welche zur Ausführung derselben keine Hand bieten wollten. Das ist der eine Grund, warum Calvin sein ganzes Leben hindurch kein Haar breit aus der Position wich, die er vom ersten Anfang seiner kirchlichen Tätigkeit mit Entschlossenheit behauptete. In einem Brief vom Februar 1538 klagt er dem ersten Pfarrer der Zürcher Kirche, dass es ihm noch nicht möglich gewesen sei, die reine und heilige Beobachtung der excommunicatio wieder einzuführen[2]). Er braucht dabei den Ausdruck „*extorquere* nondum potuimus,“ die treffendste Bezeichnung für die Zähigkeit, mit der er rang, bis er den widerstrebenden Gewalten abgerungen hatte, was er zu fordern schuldig war. Er liess nie sich auf einen Standpunkt

[1]) Friedberg, Kirchenrecht. III. Auflage p. 133. [2]) C. O. X. II. 154.

ein, den Melanchthon einzunehmen riet, wie Calvin selber berichtet[1]), indem er an Farel schrieb, Philippus halte dafür, es sei nichts besser, als in solchen stürmischen Zeiten ein wenig nachzugeben, um dann in ruhigeren Tagen an die Heilung der innern Schäden der Kirche zu denken, So wenig ihm die Schrift solche Nachgiebigkeit erlaubte, so wenig glaubt er, dass der dissolute Zustand des Kirchenvolkes ein Grund sein könne, die Zügel noch mehr nachzulassen, sondern er gehörte zu den vielen, welche kräftige Mittel für unentbehrlich hielten. Auch die Körperschaft, deren stark veränderte Fortsetzung unsere Pastoralkonferenz bildet, nämlich das Kapitel Brugg, gehörte zu diesen vielen in der reformirten Kirche, welche dringend nach einer disciplina ecclesiastica riefen[2]), mit der bezeichnenden Begründung „dass *von der rhauwen verruchti wegen* etlicher, ein pudefaktion in unserer kilchen werd ufgericht.“ Der starke Widerstand gegen die Ausübung der Kirchenzucht konnte Calvin so wenig zum Nachgeben veranlassen, dass vielmehr die Erkenntnis der Wurzeln, aus welchen dieser Widerstand kam, ihn noch zum Festbleiben reizen musste. Wenn Lasky[3]) an Bullinger klagend schrieb, wie gegen die in London eingeführte Kirchenzucht Satan austürme, indem gerade solche, welche fromm sein wollen, nicht ertragen, dass sie Rügen erhalten, so kam Calvin durch die Erfahrungen, die er am unfrommen Teil seiner Gemeinde machte, zur Überzeugung, dass es der dem sittlichen Ernste abholde alte Mensch sei, der sich der restitutio der antiqua id est apostolica disciplina widersetze. Aus einer Mitteilung Calvins über die Wahlen von 1548[4]) ergibt sich deutlich, wie es die Nachsicht gegen die Laster ist, die er an der Partei seiner Gegner rügte und geradezu fürchtete. Wenn sodann ferner eben seine libertinistischen Gegner, wie Philibert Bertelier[5]), sich gegen die Bannbefugnis des Konsistoriums auflehnten und nur eine von Conseil ausgesprochene excommunicatio anerkennen wollten, so konnte ihm dies nicht lediglich als ein Vorwand erscheinen, den zügelloser Sinn begierig ergriff, um eine unwillkommene Beaufsichtigung abzuweisen, sondern als der Ausflus des Bestrebens, eine der Kirche von Gottes und der Schrift wegen zugehörende Wirksamkeit ihr zu Handen des Staates zu entziehen und, wie er aus Verhandlungen mit den Staatsbehörden erkennen musste, vor den Kirchengesetzen schuldige wie Delinquenten gegen die staatlichen Gesetze zu behandeln[6]). Zu allem dem kam, dass Calvin mit gutem

[1]) C. O. X. II. 331. [2]) Hundeshagen, die Konflikte e. c. t. p. 395. Beilage VII. Aus dem Archiv des Kapitels Brugg. [3]) XIV. 554. London, 7. Juni 1553. [4]) C. O. XIII. 109. Calvinus Farello. [5]) C. O. XXI, 570. v. XXI. 582. 583. [6]) C. O. XI. 521. XXI. 309. 19. März 1543. v. XXI. 399. 402.

Rechte glaubte behaupten zu dürfen, seine Art der Ausübung der Sittenzucht sei denn doch gereinigt von allen den Auswüchsen, welche die Anwendung der katholischen kirchlichen Zuchtmittel bekommen hatte. Es wirkt, namentlich bei einer Vergleichung katholischer Einrichtungen, recht komisch, wenn *Cornelius*[1]) behauptet, die Ausbeutung der biblischen Stellen überschreite das Mass des erlaubten. Man muss nur die von Calvin geforderte Praxis der Disciplin näher ansehen, so sieht man einmal, dass er dem Konsistorium etwa so viel und in einem gewissen Punkt noch weniger Vollmachten vindicirt als der katholische Pfarrer hat. Nun aber weist Calvin es entschieden ab, dass in der reformirten Kirche ein Pfarrer für sich die Bussdisciplin verwalte, sondern lässt diese Befugnis nur dem Presbyterium resp. Konsistorium. Dem Nürtinger Pfarrer Lyser, einem Verfechter der disciplina ecclesiastica, schrieb Calvin Ende August 1554[2]): nunquam utile putavi, jus excommunicandi pernutti singulis pastoribus; nam et res odipsa est, nec exemplum probabile, et facile in tyrannidem lapsus et alium usum apostoli tradiderunt. In Genf war schon der einstimmige Beschluss des Konsistoriums nötig, um nur einen fehlbaren vor die Behörde zu citiren[3]). Es ist sodann in *Friedbergs* Kirchenrecht[4]), dessen Darstellungen sich durch klassische Objektivität auszeichnen, ganz richtig gesagt, dass nach Calvin die Handhabung der Zucht sich nur medizinaler Mittel (wozu auch die excommunicatio minor gehörte) bedienen sollte, dass aber in Genf die Entwicklung weit über dieses ursprüngliche Programm hinausging. Es geschah ohne Calvins Willen, dass alle die Praktiken die Kirchenzucht verunstalteten, die in den reformirten Schweizerkirchen den Chorgerichten eigen waren, mit natürlicher Notwendigkeit aus der Verstaatlichung des kirchlichen Instituts folgten und deretwegen also auch nicht Calvin mit einem odium belastet werden sollte. Unerwähnt darf zum Schluss nicht bleiben, dass Calvin bei der Ausübung der Sittenzucht den Grundsatz, dass das Gericht anfangen müsse am Hause Gottes, nicht vergass und in einem an Calvin abgegebenen Bericht über den Geschäftsgang des Chorgerichts betont[5]), es unterliegen, damit das Volk nicht über unmässige Strenge klage, nicht nur die Geistlichen denselben Strafen, sondern sie werden auch sogleich entlassen, wenn sie etwas der excommunicatio wertes getan haben.

Die Prüfung der moralischen Haltung gehörte überhaupt zu dem ersten, was bei der *Verleihung kirchlicher Aemter* in Betracht kam. Ein Zeugnis, welches von der Genfer Vénérable Compagnie

---

[1]) a. a. O. p. 38. [2]) C. O. XV. 214. [3]) C. O. XVIII. 236. Calvinus Oleviano. Nov. 1560. [4]) a. a. O. III. Auflage p. 272. [5]) C. O. XVIII. 236.

für einen Peter Heraldus zu Handen der Neuenburger Geistlichkeit ausgestellt wurde, verbreitet sich zumeist über seinen Wandel und zieht auch die Forderungen in Betracht, welche an die sittliche Haltung seiner Frau zu stellen seien[1]). Die Proklamation der gewählten Pfarrer[2]) wie Chorgerichtsbeisitzer hat den Zweck, das allfällig verborgene impedimentum eines moralischen Defekts ans Tageslicht zu bringen. Wenn sodann die bei der Prüfung von Predigtamtskandidaten anwesenden Delegirten des Rates begreiflicherweise vorausrühmen, dass einer (Colladon, der mit Macard zugleich aufgenommen wurde) eine Stunde lang bien elegamment et savantement geredet habe[3]), so hat Calvin dagegen doch etwas solideres verlangt, als nur elegante Phraseologie[4]). Wie die Ordonnanzen es verlangen, wurde die Prüfung so vorgenommen, dass zuerst an der Interpretation einer Schriftstelle die wissenschaftliche Tüchtigkeit, durch ein Examen über die wichtigsten Kapitel der Lehre die Rechtgläubigkeit und schliesslich mit einer öffentlichen Predigt die Befähigung für die Praxis des Lehramtes festgestellt wurde. Es ist während der ganzen Amtsführung Calvins in Genf nicht vorgekommen, dass ein von den ministres approbirter Geistlicher vom Rat nicht acceptirt worden wäre. Bei Absetzungen in Folge von Unwürdigkeit war der Rat nicht so schnell bei der Hand, aber schliesslich ging es doch immer nach dem Grundsatz Calvins, der unmittelbar vorher am Schluss der Bemerkungen über die Sittenzucht angegeben ist, oder nach der Beurteilung der Korrektheit in der Lehre. Aber auch bei der Entziehung des Kirchenamtes sah Calvin nur das Urteil der kirchlichen Organe als massgebend an. Eine scharfe Äusserung tat Calvin z. B. gegen eine Amtsentsetzung eines Pfarrers durch den Strassburger Rat, der dem neuen lutherischen Kurs zulieb den Garnerius entfernte. „Es ist ein turpe exemplum“, liess sich Calvin gegen Marbach vernehmen[5]), „dass ein rechtmässig berufener Pfarrer ohne rechtmässiges Urteil, auf blosen Wink des Rates abgesetzt wird. Gewiss hatten Capito und Bucer bei ihrer bekannten Gewissenhaftigkeit in Bewahrung kirchlicher Ordnung eher 10 mal sterben wollen, als die gewaltige Vertreibung eines Pfarrers stillschweigend billigen.“

Bei der *Verwaltung des Kultus* wurde darauf gesehen, dass keiner sich den gottesdienstlichen Handlungen so weit entziehe, dass daraus auf eine Verachtung derselbe oder auf Hinneigung zum Katholizismus oder zur Sektiererei geschlossen werden konnte. Sowohl der Entwurf der Ordonnanzen, als auch die ganze Haltung Calvins

[1]) C. O. XIV. 211. 213. [2]) C. O. XXI. 722. 30. Januar und 1. Februar 1560. [3]) C. O. XXI. 532. 541. [4]) C. O. XV III 235. [5]) C. O. IV. 213. August 1554.

gegenüber Predigtschwänzern und Sakramentsverächtern beweist, dass er hier mit dem bei Reformirten sonst allgemein gebräuchlichen Verfahren, die Nachlässigen vor das Presbyterium zu ziehen, vollständig einverstanden war. Von Erlaubnis zu privaten gottesdienstlichen Vereinigungen an Orten, wo ein öffentlicher Gottesdienst stattfindet, ist keine Rede.

Die Taufe als feierliche Aufnahme in die Kirche Gottes liess Calvin nur durch den anerkannten Pfarrer einer Gemeinde vor einer Versammlung von Vertretern derselben vollziehen[1]). Für Genf galten noch spezificirtere entsprechende Vorschriften. Vom Abendmahl ausgeschlossene Personen waren auch als Taufpaten nicht zulässig[2]); ein Pierre Brun, der sich erdreistete, das Verbot nicht zu beachten, büsste für diese Auflehnung gegen die gesetzliche Ordnung mit 3 Tag Gefangenschaft bei Wasser und Brod; es wäre aber nicht richtig, diese Busse Calvin aufs Kerbholz zu schreiben, denn der Rat behandelte den Fall als ein Polizeivergehen. Obwohl Calvin gegen die Sitte der Taufzeugen nirgends auftritt, sähe er es doch noch lieber, wenn die Eltern ihre Kinder selber zur Taufe brächten[3]); doch, sagte er — können es die Umstände mit sich bringen, dass man die Kinder von Exkommunicirten und Katholiken tauft, auch wenn die Eltern es nicht nachsuchen; die Kinder, die in Christenlanden aufwachsen, würden um ihr Recht betrogen, wenn man sie vom allgemein christlichen symbolum der Taufe fern hielte.

Der Empfang des hl. Abendmahls setzt voraus, dass man die Prüfung bestanden habe, welche die Konfirmation ersetzt und vor jeder der 4 Nachtmahlszeiten mit denjenigen Kindern vorgenommen wurde, welche den Katechismusunterricht zu Ende besucht hatten[4]). Darüber, ob genügende christliche Erkenntnis da sei, wurden auch die in der Stadt neu Niedergelassenen geprüft und zu diesem Zwecke machten jährlich die Pfarrer, von je einem Kirchenältesten begleitet, eine Inspektionstour in den Häusern der Stadt. Weil die Kontrolle immerhin etwas schwierig blieb, so beabsichtigte Calvin Bleimarken einzuführen, mit welchen man sich über die Berechtigung zum Abendmahlsgenus hätte ausweisen können[5]); diese Einrichtnng, welche in den reformirten Kirchen Frankreichs Verbreitung fand, fand beim Genfer Rate nicht Anklang und ein diesbezüglicher Antrag wurde abgelehnt. Dagegen wurde einem andern Verlangen Calvins entsprochen, das zwar nicht mit dem Ruf übereinstimmt, in den man

---

[1]) C. O. XV. 265. Calvin an Paul Alciati: il nest licite de ladministrer sinon en compagnie de gens fidelles. [2]) C. O. XXI. 696. [3]) C. O. XVII. 666. 8. Nov. 1559. Calvinus Knoxo. [4]) ausser den Ordonnanzen siehe C. O. XVIII. 235. [5]) C. O. XXI. 722.



den Reformator gebracht hat, aber um so besser mit der tatsächlichen Stellung desselben, die er immer gegen die Vermengung von kirchlicher und staatlicher Iurisdiktion eingenommen hat. Er verlangte nämlich, dass die Verordnung zurückgenommen werde, nach welcher diejenigen verbannt wurden, welche ein Jahr exkommunicirt waren, ohne sich mit der Kirche auszusöhnen. Statt der Verbannung wünschte er die entsprechendere Strafe der Publikation des Halsstarrigen in der Kirche, so dass die Gläubigen sich vor ihm hüten konnten, ihm aber aus der excommunikatio minor sonst kein Nachteil erwuchs. — Die Krankenkommunion hielt Calvin für erlaubt als pars oder appendix publicae actionis, wenn wirklich eine kleine Gemeinde dabei war und vermieden wurde, dass an das externum symbolum die spes salutis geknüpft wurde[1]).

Das Eherecht ist durch die Reformation ins Gebiet des Staates verwiesen worden und auch in Genf bestritt man es nicht, dass ce n'est pas matiere spirituelle, ains meslee avec la politique[2]). Nichts desto weniger hatten die Geistlichen und Calvin vorzüglich an der Ausarbeitung von Eheordonnanzen mitzuarbeiten, weil auf diesem öffentlich rechtlichen Gebiete doch auch sittliche Grundsätze zur Geltung zu bringen waren. Auch die Anfeindungen, die sich gegen diese Arbeit richteten, hatten sie zu erdulden[3]); so hatte das Konsistorium am 27. Februar 1550 über die Verläumdungen zu verhandeln, die wie gegen einen andern Pfarrer, so auch wider Calvin erhoben worden waren, weil er allerdings in dem von ihm herrührenden Entwurf zur Eheordnung beigefügt hatte, dass man eigentlich das Ehehindernis zwischen cousin und cousine beseitigen dürfte. Die noch in alten Anschauungen befangenen hätten sich wahrscheinlich noch mehr entsetzt, wenn sie einen Einblick in alle Äusserungen Calvins über die Ehe gehabt und gesehen hätten, wie vollständig er mit dem Sakramentsbegriff gebrochen und die Ehe als ein Institut angesehen hatte, das besteht und zu Recht besteht ohne die Kirche, und für die Kirche nur so weit in Betracht kommt, als Christen für ihre Ehe die Weihe durch die Kirche suchen. Das Einverständnis von Kirche und Staat war in diesem Punkte so gut, dass der hier mit Rücksicht auf die Verwaltung des Kultus ins Auge zu fassende Fall, ob eine staatlich anerkannte Ehe auch immer ein Recht auf kirchliche Weihe habe, nicht zur Erörterung gekommen ist. Für die kirchliche Eheeinsegnung bestanden einzig die Vorschriften, dass nach vorschriftsmässigem Aufgebot die Paare an Sonn- oder Wochentagen mit Ausnahme der Kommunionstage sich vor der Predigt in der Kirche einfinden sollten.

[1]) C. O. XX. 201. [2]) C. O. X. I. 105. [3]) C. O. XXI. 461.

Das Begräbnis war kein Kultusakt und die Ordonnanzen suchen nur zu verhindern, dass bei Beerdigungen nicht geheime abergläubische Kultushandlungen sich einschleichen konnten.

In den calvinischen Kirchenorganismus ist auch die Schule eingefügt, für welche der Reformator mit Eifer und Geschick gearbeitet hat. Über *Calvins Tätigkeit für die Schule* siehe meinen Artikel in der Zeitschrift für praktische Theologie, Jahrgang 1889, p. 1—29.

Ebenso waren auch nach Calvins Gedanken die Anstalten der Wohltätigkeit mit der Kirche organisch verbunden. Über *Calvins Stellung zum Armenwesen* handelt mein Aufsatz in der protestantischen Kirchenzeitung, Jahrgang 1887 Nr. 52.

Zum Schlusse muss noch auf die *Verwaltung des Kirchenvermögens* eingetreten werden. Auf diesem Gebiete hat Calvin viel Sorgen gehabt, obwohl man nicht sagen kann, dass er auf den Forderungen, die er zu stellen für nötig fand, wie etwa bei der Kirchenzucht, als auf etwas unerlässlichem bestanden habe. Er sah die Einziehung der Kirchengüter durch den Staat immer als eine Beraubung der Kirche an. Es ist indertat auch sehr wahrscheinlich, dass die Genfer Regenten zur Säkularisation nicht durch die juristische Erwägung geführt wurden, dass mit der konfessionellen Änderung das frühere Rechtssubjekt zu existiren aufgehört habe und das Vermögen also nach einem anerkannten Rechtsgrundsatz als bonum vacans an den Staat falle. Jedenfalls aber stellte sich Calvin nicht auf diesen Standpunkt und die Genfer Obrigkeit bekam von ihm unmissverständliche Auseinandersetzungen über die Verantwortlichkeit, die sie dadurch auf sich lade, dass sie die kirchlichen Güter ihrem Zwecke, dem Gottesdienste, der Schule und den Armen zu dienen, entzogen habe[1]). Er sah es als ungebührlich an, dass der Staat für kirchliche Zwecke dann gab, was gerade beliebte, wie wenn er aus seinen Mitteln eine Gunst gewährte, die nur bei Wohlverhalten bliebe. Calvin sah sich in dieser Beziehung noch fast schlechter gestellt, als die Waadtländer Geistlichen, denen der Stand Bern theoretisch zwar ein Recht ans Kirchengut zugestand, wenn er auch nicht so loyal wie in den deutschen Teilen seines Gebietes den Kirchgemeinden wirklich ihre Einkünfte zusicherte. Calvin merkte wohl, dass auch die Vermögensfrage eine Machtfrage sei, und empfand es bitter, dass die Regenten dann sagten, die Geistlichen lassen sich durch die Machtfrage in der Reklamation des Kirchenvermögens leiten. Im Jahre 1545 war er so weit gekommen, dass er einsah, in Genf sei nichts mehr heraus zu bekommen; aber gleichwohl verhielt er

[1]) C. O. XI. 420. Calvins Vireto. Juli 1532 — vergl. XI. 447. XI. 459. XII. 188. XII. 189. XII. 205.

sich nicht ruhig, sondern handelte nach dem Grundsatz: „Dico: denuncio. Hoc tantum consequor, ne videar sillutio approbare." Und zwar redete er nicht nur fürs eigene Kirchenwesen, sondern schärfte z. B. auch dem Herzog von Sommerset das Gewissen[1]) und setzte ihm auseinander, dass die Verzettelung des Kirchengutes und die Verschlechterung der Besoldungen notwendig auch zur Verschlechterung des Lehrstandes und also zum Schaden des geistlichen Lebens der Kirche beitragen müsse.

Die Besoldungen, die der Staat den Genfer Pfarrern ausrichtete, sind nie glänzend gewesen und Calvin bemühte sich sehr oft um die Erhöhung der Einkünfte seiner Kollegen. Er selber erfreute sich eines 2½ mal grössern Einkommens als es durchschnittlich die übrigen Pfarrer bezogen. In der Begeisterung des Herbstes 1541 hatte man ihm ausser Korn und Wein noch 500 Gulden zugesichert. Später gab das Anlass zu übeln Nachreden[2]), als habe er um tausende von Gulden ein Landgut gekauft, eine Verleumdung, über die er sich in einem Briefe an Pollanus lustig macht, da jedermann, der ihn kenne, wisse, dass er nicht nur keinen Morgen Landes zu kaufen imstande wäre, sondern noch immer (1547) sich fremden Hausrates bedienen müsse, am geliehenen Tische esse, auf geliehenem Spannbett schlafe. Die Pflichten, die seinem Haushalt durch seine weitläufigen Beziehungen auferlegt waren, lassen dies begreifen. — So wenig die Besoldungen üppig waren, so wenig waren die Leistungen für Kirchen und Pfarrhäuser splendid. Dass Pfarrhäuser zusammenzustürzen drohen, musste Calvin dem Rate mehr als einmal melden; dass die Kirchen nicht genügen und leerstehende alte Kirchengebäude wieder für den Kultus restaurirt werden sollten, musste er dem Rate vorlegen. Es mag für ihn demütigend gewesen sein zu bitten, wo er glaubte ein Forderungsrecht zu haben, aber er hatte wenigstens die Freude, dass, wenn auch die Leistungen des Staates knapp bemessen waren, sie doch für die Zwecke dann auch nicht versagt wurden, an die beizusteuern den Staat keine eigentliche Rechtsverbindlichkeit verpflichtete. Der Staat adoptirte Calvins Gedanken, dass er auch den italienischen, den englischen Gottesdienst zu unterstützen habe, weil er ein evangelisches Staatswesen sei, obwohl es dem Reformator zweifellos lieber gewesen wäre, wenn die Kirche imstande gewesen wäre, kirchliche Gastfreundschaftspflicht aus eigenen Mitteln zu erfüllen.

Es ist nicht aller Wahrscheinlichkeit entgegen, dass diese seine Forderung der Selbständigkeit der Kirche auch in der Vermögensverwaltung wie in andern Teilen der rechtlichen Gestaltung des kirch-

[1]) C. O. XIV. 156. 157. [2]) C. O. XXI. 284. XII. 504.

lichen Organismus durch die Entwicklung des kirchlichen Lebens, in welcher wir stehen, noch mehr, als es bis jetzt geschehen ist, als berechtigt dargetan wird. Jedenfalls hat Calvins Kirchenorganisationsideal in vergangenen Zeiten die Probe dafür abgelegt, dass es bedrängte evangelische Gemeinden zu erfolgreichem Widerstande gegen mächtige Gegner befähigt.

Ueber Oekolampad's Person und Wirksamkeit.

Von Dr. Th. Burckhardt-Biedermann in Basel.

(Schluss.)

Wie einschneidend Oekolampads erwähnte Schrift des Jahres 1525 wirkte, erkennen wir aus ihrem äussern Erfolg. Der Rat von Basel sah sich veranlasst, eine Censurkommission zu ernennen und sodann die Schrift zu konfisciren, wie auch die Publikation weiterer Schriften Oekolampads zu verbieten — was natürlich in der Folge nicht festzuhalten war. Erasmus, einer jener Censoren, konnte freilich nicht anders als anerkennen, dass das Buch gelehrt und wohl ausgearbeitet sei; ich würde, setzte er ausweichend hinzu, auch sagen, es sei ein „frommes“ Buch, „wenn etwas fromm sein könnte, was der Meinung der christlichen Kirche entgegen ist.“ Die Schrift erregte aber auch weithin Aufsehen, veranlasste eine Gegenschrift der befreundeten schwäbischen Pfarrer, und eine Antwort des Verfassers. Vor allem aber rief sie den bedauerlichen Streit mit Luther hervor, der nie zum Austrag kam bis zum heutigen Tag. Wie männlich und frei von aller Menschen-Autorität sich Oekolampad selbst der gefürchteten Feder des deutschen Reformators gegenüberstellte, und wie massvoll doch er ihm entgegentrat, daran soll hier nur erinnert werden. Schwerer als der literarische Kampf musste für Oekolampad, nach seiner persönlichen Art und nach der Stellung, die er zu Basel einnahm, der Kampf gegen die *äussern* Verhältnisse werden. Doch das Beispiel Zwingli's und Zürichs ermutigte ihn, eine Neuerung nach der andern vorzunehmen. Am Ende des Jahres 1524 führte er eine neue Form der Taufe und des Abendmals ein und gab sie 1526 im Druck heraus. Der Obrigkeit gegenüber aber war er an dasjenige Mittel gewiesen, das ihm als Prediger allein zu

Gebote stand, an das *Wort*[1]). Er war nicht Mitglied eines Geheimen Rates wie Zwingli in Zürich, sondern abhängig von dem erlauben und gebieten des Rates, der die Sache der Kirche in seine Hand genommen hatte. Somit musste Oekolampad, wenn er eine Neuerung durchsetzen wollte, seine Zuhörer von der Kanzel herab treiben und mahnen, bis sie von sich aus Begehren an die Regierung stellten. Es war dies — das mochte er selbst fühlen — ein gefährlicher Weg, da so das Ansehen der Obrigkeit leiden und ein unordentliches Wesen einreissen konnte. Allein er berief sich, als er einst wegen seiner Äusserungen über die Heiligenverehrung vor Rat citirt wurde, darauf, dass er ein „Prediger Christi" sei[2]). Und so brauchte er das Wort, wo es ihm zur Erreichung des Zieles nötig schien, oft ohne Schonung der persönlichen Verhältnisse. Ein frappantes Beispiel ist eine Rede an die Konfirmanden[3]). Oekolampad, im Bewusstsein, dass manche Eltern, vielleicht auch einige der gerade anwesenden, am Widerstand gegen seine Wirksamkeit schuldig seien, scheut sich hier nicht den Kindern einzuschärfen, sie dürften ihren Eltern nur so weit gehorchen, als dieselben dem Worte Gottes gemäss lehrten. „Ich kenne Eltern, und zwar so genau als die Nägel an meinen Fingern, welche mit der grössten Sorgfalt ihre Kinder zu verhindern suchen, das Wort Gottes zu hören. O, der törichten und verkehrten Menschen, wie ganz unwürdig sind sie des christlichen Namens!" — „Ich warne euch, die Jungen, dass ihr euch nicht nach dem Vorbilde eurer Eltern richtet, da sie sehr nachlässig sind im Besuche des Gottesdienstes und im Hören des göttlichen Wortes."

Anschaulich erkennen wir sein Vorgehen bei Anlass des deutschen Gemeindegesanges. An Ostern 1526 fingen die Leute in verschiedenen Pfarr- und Klosterkirchen an, deutsche Psalmen zu singen, wie man sie schon zu Strassburg gebrauchte, darunter auch einen der sehr polemischer Art war[4]). Jetzt wandte sich Oek. mit einer Bittschrift an den Rat, solches in *seiner* Kirche, zu St. Martin, zu

---

[1]) Selbstzeugniss Oekolampads: an Pirkheim. respons. posterior S. 104. Hieron. Rhetus an Zwingli (Jan. 1529): Zwingl. epp. II 254: Pius ille Oecol. cum aliis pastoribus nunquam desiit in concionibus admonere, orare et cogere fere tandem, *sed non nisi verbo salutis*, ut scilicet aliquem modum inveniret Magistratus, quo illa seditio sedaretur. [2]) Oec. an Farel, 3. Aug. (1524): Oec. et Zwingl. epp. S. 198. [3]) Hag. 285. 291. [4]) *Riggenbach* in: Beiträge zur vaterl. Gesch. (hist. Ges. in Basel) IX S. 338. 343. Die Bittschrift: ebenda S. 494 ff. Es heisst darin S. 497 „Dan uss solch dapfer ursach sin wir geursacht solchs an üch unser gn. Hern zu bringen, das wir vil lieber gschriftlich thun, *dann solten wir weiters*, als die geschrifft gelegenheit wurd geben, *darvon uff der cantzel reden*, dadurch dan ein onwill erwachssen mocht." Das Weitere s. bei Riggenbach. (NB. tratzen S. 497 oben, heisst verspotten, verhöhnen, nicht trotzen, wie Rigg. 342. 343 deutet.)

gestatten und den Missbrauch solcher Gesänge in Kneipen, wie auch mutwilliges Dreinplärren von Störern im Gottesdienst zu verhüten. Er liess dabei drohend durchblicken, dass er die Sache auf die Kanzel bringen werde, wenn sie nicht gestattet würde. Allein der Rat wies die Bitte ab, ja, er liess, voraussehend, dass der Versuch würde erneut werden, von Haus zu Haus ein Verbot ergehen. Doch Oekolampad hatte die, wie er erklärte, löbliche Sache, die niemand zum Spott gereiche, schon auf der Kanzel zur Sprache gebracht[1]), und so wiederholte sich das Psalmensingen am 10. und 12. August auf's neue, allerdings nicht auf Gebot Oekolampads, aber doch wider das Gebot des Rates. Dieser musste nach weitern Verhandlungen nachgeben[2]).

Und wie mit diesem Stücke, so ging es ungefähr mit den andern, dem zwiespältigen Predigen, der Entfernung der Bilder und endlich der Messe. Wegen des zwiespältigen Predigens versammelten sich im Okt. 1527 hunderte von ungeduldigen Bürgern im Augustinerkloster um eine Bittschrift zu beraten. Und wenn sie sich auch zunächst vertrösten liessen, so widerholten sich doch die Zusammenrottungen. Zu Ende des Jahres 1527 besprach man die Angelegenheit auf den Zünften an besonders veranstalteten Banketten; und Oekolampad fand sich selbst dabei ein[3]). Im April 1528 entfernten eigenmächtig „etlich gut christlich Burger" die Bilder zu St. Martin und bei den Augustinern; es kam zu einem Auflauf vor dem Rathaus, und der Rat musste, wenigstens teilweise, die Bilder wegtun lassen[4]). Vor Weihnachten 1528 verlangte jene berühmte Vereinigung der Evangelischen zu Gartnern in einer dringlichen Bittschrift an den Rat: Ordnung des evangelischen Gottesdienstes und Abschaffung der Messe. Und endlich, als nach abermaligem

---

[1]) Dies geht hervor aus Oec. an Zwingli, 12. Aug. 1526 (epp. I 530): praesenserunt hoc Sacerdotes ex concionibus meis eventurum u. s. w. abgedr. bei Riggenb. S. 494. [2]) Nämlich nur für die Kirchen der Reformirten: Karthäuser Chronik in Basl. Chr. I. 412. Nach der Reformation erst allgemein: am 14. Febr. 1529 zum ersten mal im Münster: Basl. Chr. I. S. 89. [3]) Hzg. II. 56. Basl. Chr. I. 421. [4]) Ryff, ebenda S. 57 f. Seit der Berner Disputation im Januar 1528 spornt Oek. in seinen Predigten die Bürger an, Schritte zu tun gegen das zwiespältige Predigen: Zwingl. epp. II. 146, 2. März. Viele Zünfte machen daher eine Eingabe durch ihre Meister: ibid. S. 149, 15. März; S. 156, 1. April 1528. Doch irrt Herzog, wenn er II. S. 121 auf Grund eines Briefes eines Anonymus (Hieron. Rhetus?) annimmt, Oekolampad habe um Weihnachten 1528 einige Evangelische angetrieben zur Eingabe einer Bittschrift. Der Brief Zwingl. epp. II. 524 sagt: Id providens ille Pastor bonus *Deus* excitavit aliquos ex christianis u. s. w. — also nicht Oekolampad! Der Widerspruch mit dem Briefe dieses letztern, den Herzog bemerkt, fällt also dahin.

Hinausschieben des Entscheides am 8. und 9. Februar 1529 *bewaffnete* Haufen von beiden Seiten sich gegenüberstanden und die Evangelischen, im Barfüsserkloster vereinigt, ihre Forderungen stellten und nach einem bedrohlichen Bildersturm durchsetzten: da mochte selbst Oekolampad sich nicht über die Vorgänge grämen, da das Resultat die vollendete Kirchenerneuerung war. Er rechtfertigt das Benehmen der Bürgerschaft, indem er an Capito schreibt[1]): „Es war Gefahr, dass die Aristokratie in eine Tyrannei weniger ausarte. Die Gemeinde war es ihrer Freiheit, dem Ruhm Christi, der öffentlichen Gerechtigkeit schuldig etwas zu tun. Daher begnügte sie sich nicht wie bisher mit Dringen und Bitten, sondern forderte und mahnte den Rat an seine Pflicht.“ — Und wiewol er den Bildersturm nicht gerade billigt, sondern ihn zu erklären und zu entschuldigen sucht, so verhehlt er doch seine Freude nicht über die vom Rate angeordnete Verbrennung der Bilder — es geschah in 9 Feuern auf dem Münsterplatz — „das war, sagt er, wahrhaftig ein trauriges Schauspiel für die Abergläubischen; sie hätten Blut weinen mögen“. „Die Gegner, sagt Oekolampad ebenda, bezeichnen mich als den Anstifter aller dieser Bewegungen.“ Wir fragen hier: hatten sie so ganz Unrecht? war nicht das Wort Oekolampads der intellektuelle Urheber? und hatte er seine Leute nicht dadurch selbst zum Handeln angespornt? und ihr Handeln gerne gesehen? Aber er musste es ja tun, wenn er das seinem Gewissen auferlegte Werk zur Vollendung bringen wollte. Und die Gewalt, die *er* brauchte, war die Überredung, die Bitte, die dringende Mahnung. Dass es zur *ungesetzlichen* Gewalt kam, verschuldeten diejenigen Ratsglieder, welche, wie die Bürgerschaft wohl wusste, an der Pfaffheit hingen[2]), sich auch weigerten, den Grossen Rat zu berufen, in welchem die Stimmung der Mehrheit für die Reformation war[3]).

Wir lernen bei diesen Vorgängen unsern Oekolampad von einer neuen Seite kennen. Der frühere Klostermann und Prediger vertritt nun in Wort und Tat die Sache des *Volkes*. Er scheut sich nicht an seinen Zunftversammlungen Teil zu nehmen und vor der aufgeregten Masse im Barfüsserkloster am 6. Januar seine ratende Stimme zu erheben[4]). Auch in der Folge tritt er unter das bürgerliche Volk. So geschah es in jener „Kilbi“ am 21. Aug. 1530, von der der Chronist Ryff erzählt[5]). Sonntag den 21. Aug. zogen 700

[1]) Am 13. Febr. 1529: *Gerdesii* hist. reform. tom. II, monum. S. 139, Das Original des Briefes: Basl, Univ. Bibl. (Kirchenbibl.) K A C IV. 5. [2]) Ryff in Basl. Chron. I. S. 83, 4 ff. [3]) Oek. an Zwingl. 16. April 1528: Zwingl. epp. II. 163. vgl. Ryff. Basl. Chron. I. 65, 5 und den Bericht der eidgen. Gesandten: Basler Beiträge V S. 304. 307. [4]) Zwingl. epp. II. 253 oben, 355 unten. [5])Basl. Chron. I. 113; dazu Amerbachs Brief an Erasmus, 31. Aug. 1530, der die Sache spöttisch „Oecolampadii militia“ nennt.

Bürger in Waffen aus samt einigen Ratsherrn, dem Altbürgermeister und dem Oberstzunftmeister nach Liestal, um dort das Stadtfest der Untertanen auf der Landschaft zu feiern. Als sie Montags heimkehrten, begegneten ihnen bei St. Jakob 500 geharnischte Bürger und 1200 junge Knaben „mit ihren Gewehren.“ Man hielt dort ein Scheingefecht ab. Dann versammelte man sich auf den Zünften; der Rat spendete Ehrenwein, und die Knaben erhielten Tags darauf eine Denkmünze. „Wart die kilby erlich gehalten mit allerley kurzwil, derglich vor nie gesehen wasz worden.“ Oekolampad ritt zwischen Bürgermeister und Zunftmeister hin und zurück. Nach Tisch schritt er, von den Bürgermeistern geleitet, unter Trommelschall voran auf den Markt und schaute den Volksspielen zu, die dort bis tief in die Nacht zum besten gegeben wurden. Der Chronist fügt dieser (aus Amerbachs Briefen ergänzten) Schilderung hinzu: „Es wasz ouch mit unsz doctor Ecolampadius uff der kilby, der unsz verkund das götlich wort obens und morgens, domit wir wisten, wie wir die kilby halten solten: nit mit füllery, essen und trincken oder schandlichen übigkeit, sunder in göttlicher forcht und bruderlicher liebe, und derglichen cristlicher ler. Amen.“

So entäusserte sich der ernste, eingezogene Mann seiner Gewohnheiten, seinem Volke zu lieb, dessen Freuden er christlich zu ordnen und zu veredeln wünschte.

Ein christliches Leben zu pflanzen war er nun als Vorsteher der neuen Kirche auf alle Weise bedacht. Das bezeugt zunächst die bekannte Basler *Reformationsordnung* vom 1. April 1529, die sich sowohl mit der Kirchenorganisation als mit Sittengesetzen befasst. Sie ist zwar vom Rate erlassen, aber ohne Zweifel in vielen Stücken unmittelbar von Oekolampad beeinflusst. Um das Schulwesen, das höhere der Universität und das der untern Schulen, vornehmlich der Vorbildungsschulen für den Stand der Gelehrten und Geistlichen war er emsig besorgt. Von ihm stammt wahrscheinlich das Gutachten[1]), das u. a. den einschneidenden Vorschlag macht, es sollten auch die untern Lateinschulen *unentgeltlich* sein „und also die armen und richen glich ghalten werden.“ Ein Vorschlag, den bekanntlich erst die letzten Jahrzehnte unsres Jahrhunderts auszuführen wagten.

Die empfindlichsten Eingriffe in das persönliche Leben der Bürger tat Oekolampad durch die Einführung des *Kirchenbannes*[2]). Es war dies eine Einrichtung, die ganz auf seiner eigenen Initiative

[1]) Abgedruckt und besprochen in: *Thommen*, Gesch. d. Univ. Basel 1532—1632 S. 301 ff. und in *meiner* Gesch. d. Gymnasiums zu Basel S. 11 f.
[2]) Ausführlich behandelt von *Herzog*, II. S. 192 ff.

beruhte, und die er geradezu im Widerspruch mit seinen Amtsbrüdern von Zürich und Bern zu Basel ins Leben rief. Er hielt den Gedanken aufrecht, dass die Kirche, gemäss einem Ausspruch Christi (Matth. 18, 15—18) an ihren Gliedern Zucht üben müsse, teils zur Abschreckung von Lastern, teils um sich selbst rein zu halten von unlautern Elementen. Er wollte darum solche, die in offenbaren Lastern lebten, nach zweimaliger Warnung, zuerst vor dem Pfarrer unter vier Augen und dann vor zwei weitern Ältesten, vom Abendmal ausgeschlossen wissen, ohne jedoch der Kirche ein Strafrecht zu geben. Durch Einmischung der weltlichen Gewalt wurde jedoch ein für unser Gefühl abschreckendes, unevangelisches Verfahren daraus. Man ernannte für jede der 4 Pfarrkirchen drei *Bannherren.* Diese hatten die Pflicht, Leute von offenbar anstössigem Wandel zu warnen. Nach fruchtloser dreimaliger Warnung wurde der Fehlbare von der Kanzel ausgekündet und sein Name an der Kirchtüre angeschlagen. Erklärte er sich binnen Monatsfrist nicht reuig, so wurde er wie ein Geächteter aus Stadt und Land verwiesen. Die Worte der Bannformel lauten überaus rauh. Die Gemeinde wird aufgefordert, den Fehlbaren „als einen Verbannten und Abgesonderten von dem Leibe und der Versammlung Jesu Christi und als ein dürres Glied zu meiden" — und mit dem Unbussfertigen keinerlei Gemeinschaft zu haben „mit Essen, Trinken, Mahlen, Backen, Kaufen, Verkaufen, Behausen und Behöfen;" wer mit ihm Verkehr hat, wird um ein Pfund gestraft und soll selbst „wie ein abgeschnittenes Glied Christi geachtet und gemieden werden." So war etwas anderes aus dem Bann geworden als Oekolampad ursprünglich meinte. Es ist hier nicht davon zu reden, dass er viel Unwillen erzeugte und dauernd sich nicht festhalten liess. Dennoch steht Oekolampad auch zu dieser Form und lobt sie[1]. „Keine Einrichtung, schreibt er an einen Freund, reut mich weniger, keine verspricht bessere Früchte. Die meisten demütigen sich bei der ersten Warnung und nehmen sie mit Dank an. Den Wiedertäufern bleibt fast keine Ausflucht mehr übrig. Die Kirche gewinnt an Autorität; die Ärgernisse werden nach und nach ausgerottet."

Aber nicht genug mit dieser Schärfe. Oekolampad und mit ihm der Rat suchte auch einen Zwang auszuüben auf diejenigen die, ohne öffentliches Ärgernis zu erregen, sich dem Abendmalsgenuss entzogen. Um solchen geheimen Widerstand gegen die neue kirchliche Ordnung zu heben — der Staat tat es, um sich seiner Mitbürger auch auf den Fall eines Religionskrieges zu versichern — wurde die Teilnahme am Abendmal als Erkennungszeichen aufge-

[1]) Oec. an Conr. Som: Oec. et Zwingl. epp. 205 B, 29. März 1531.

stellt. Wer dieses nicht aufweisen konnte, war kein rechter Bürger und sollte auswandern. Es wurde also der *Abendmalszwang* eingeführt. Im Juni 1530 schied man zunächst alle bis jetzt in dieser Beziehung widerstrebenden Ratsglieder auf ein Jahr von der Behörde aus und sodann wurden alle Bürger auf den Zünften Mann für Mann über ihren Abendmalsbesuch ausgefragt, und den widerstrebenden wurde eine Frist bis Weihnachten oder spätestens Ostern angesetzt[1]). Einer der unbescholtensten Bürger Basels, der Rechtsgelehrte und Professor Bonifacius Amerbach, wäre durch dieses Vorgehen beinahe aus der Stadt getrieben worden. Er wurde dreimal vor die Bannherren und vor den Rat citirt und, da er sich zum Weggehen ungern entschloss, in die peinlichste Gewissensnot getrieben. — Auch dies alles geschah mit Vorwissen und Billigung Oekolampads[2]), der sich im Sommer 1531 in seinen Predigten zur Leidensgeschichte nach Markus also über die Sache vernehmen liess[3]). „Wie man zu den Zeiten der Juden diejenigen nicht für Kinder Israels hielt, die das Lamm nicht wollten essen, so halte man auch jetzt die nicht für Christen, welche nicht zum Tisch des Herrn gehen wollten. Eine christliche Obrigkeit habe Gewalt Ordnungen zu bestimmen: wer solche nicht halte, der dürfe sich nicht über Zwang beklagen; er selbst schliesse sich aus, so gut wie einer in einer Zunft nicht bleiben könne, deren Statuten er nicht befolgen wolle. Wer am Abendmal Teil zu nehmen sich weigere, sei ein Unchrist." — Er unterliess freilich nicht, vor einer Teilnahme *ohne* Glauben zu warnen. Indessen sind es solche Worte, welche Amerhach veranlassen, über Oekolampads *düsteres Wesen* (austeritas) zu klagen.

Noch weiter aber offenbart sich die Herbigkeit des Kirchenobersten. Es war — wie wir aus Amerbach's Tagebuch jetzt erkennen — seine Gewohnheit, die Tagesereignisse von der Kanzel zu besprechen. So liess er sich bald nach der Schlacht bei Kappel auch über die *Berechtigung des Religionskrieges* aus. Während er sonst *gegen* den Krieg war, so ist er jetzt doch vom Eifer fortgerissen und billigt ihn vollkommen. Die fünf Orte hätten alle Praktiken angewendet zur Unterdrückung des Evangeliums, *so dass er sie nicht mehr Eidgenossen nennen könne.* — Er widerlegt die Einwendung, es stehe nirgends in der Schrift, dass man kriegen solle oder zu Tode schlagen. Oekolampad antwortet: „bist Du eine Obrigkeit und weisst nicht, dass in der Schrift befohlen ist, Witwen und Waisen zu beschirmen, so handelst Du mit böser Conscienz (Gewissen)". — „Man weiss

[1]) Ryff, Basl. Chr. I. S. 110 f. und ausführlich in meinem Bonifacius Amerbach. [2]) Vgl. auch den Brief Oek. an Zwingli vom 23. Juni 1530: Zwingl. epp. II, 471. [3]) Amerbachs Tagebuch, 13. Aug. 1531.

wol, wer nicht zuerst hat Frieden halten wollen und die Gerechtigkeit unterdrücken, wider solche soll man fechten und Witwen und Waisen beschirmen.“ Und an einem andern Orte vergleicht er die, welche das Evangelium verbannten — d. h. das Lesen des neuen Testamentes in ihrem Gebiete nicht gestatten wollten — mit den falschen Zeugen wider Christum. „Was man ihnen vertraue?“ d. h. — so interpretirt Amerbach — der Krieg gegen sie sei ein gerechter. Noch nach der Niederlage bei Kappel und am Gubel warnt er vor einem zu raschen Frieden: „So man's schon jetzt vermeint zu richten (den Streit beizulegen), so wurd man wol vil verheissen, aber wäre hundert mal, tausend mal böser denn vorhin“.

Somit hat Oekolampad auch die Zurückhaltung gegen den Religionskrieg, die man ihm bisher im Gegensatz zu Zwingli zuschrieb[1]) nicht immer gewahrt. Auch hierin verleugnet er die herbe, unerbittliche Weise nicht, die wir ihn nun nach verschiedenen Richtungen haben einhalten sehen, wo er sie für nötig hielt zur Befestigung der evangelischen Wahrheit.

Aber wir würden weder sein zaghaftes Zögern noch sein scharfes Vorgehen in Wort und Tat richtig verstehen, wenn wir nicht den tiefern Grund von beidem und das Ziel seiner gesamten Wirksamkeit näher ins Auge fassten. Hervorgegangen ist all sein Tun aus einem tief religiösen und frommen Wesen eines von Jugend auf unter Gottes Gebot sich stellenden Gemütes. Dies bezeugt schon während seines Aufenthaltes zu Heidelberg der Zug des studirenden zu der praktischen Mystik des Mittelalters und nachher zu Weinsberg der Ton seiner Predigten. Damit verband sich aber eine ungewöhnliche Kenntnis der Sprachen und besonders der altkirchlichen Literatur. Auch die Periode der humanistischen Studien, der Freude am klassischen Altertum, durchlebte Oekolampad, wie alle seine bessern Zeitgenossen; dies war damals, als er auch für Erasmus eine schwärmerische Begeisterung an den Tag legte. Mehr aber als bei Zwingli oder Luther tritt später der Humanist zurück hinter dem Theologen und Kirchenmann, dem Erklärer der Schriftworte und dem Kenner der alten Kirchenväter. Was aber vor allem an ihm hervorstieht, das ist sein unerbittlicher *sittlicher Ernst*. Wir haben ihn schon an seinem Protest gegen die üble Sitte des „Ostergelächters“ kennen lernen. Von seinem eigenen frühern Leben darf er, da er seinen Austritt aus dem Kloster rechtfertigt, bezeugen[2]): „Ich will nicht anmassend sein, aber ich darf mich in Christo rühmen; *Wenige sind zu unsrer Zeit mit besserm Gewissen ins Kloster getreten, wenige auch mit besserm daraus geschieden.*“

[1]) Hag. 160 unten; 176. [2]) an Pirkheimer respons. post. S. 108 ff.

Und was das Brechen seines Klostergelübdes betrifft, so beruft er sich auf seinen ausdrücklichen Vorbehalt beim Eintritt. Derselbe lautete: „Ob ich mich auch mit 600 Eiden verpflichtete, so werde ich sie keineswegs halten können, wenn ich je einmal tauglich sein werde zum Dienst am Wort.“ Daraufhin war er aufgenommen worden im Jahre 1520. Aber nun ging ihm während des Aufenthaltes im Kloster immer deutlicher das Licht der evangelischen Erkenntnis auf. Unter äussern und innern Kämpfen, die ihn schliesslich aus der Einsamkeit wieder ins Leben und zu seinem Predigerberufe trieben, erstarkte die Zuversicht zu seiner Kraft, die er eine Zeit lang im Kleinmut verloren hatte. Was er damals innerlich erlitt, lassen uns einzelne spätere Äusserungen erraten. Von den selbstquälerischen Gedanken, welche ihm die Beichtpflicht verursachte, sagte er zu jener Zeit [1]: „ich plagte mich, wo es am wenigsten nötig war; und wo es am nötigsten war, die Sache ernst zu nehmen, schonte ich meiner. — Jetzt, da ich es durch Gottes Gnade etwas besser habe, möchte ich auch meinem Todfeinde jene Qualen des Geistes nicht wünschen.“ — Und wiewol er schon früher den Grundsatz frei ausgesprochen hatte, dass „in Christus dem Gekreuzigten die vollkommene Gerechtigkeit sei“,[2]) so plagte ihn doch seine Stellung zur Kirchenlehre von der Wandlung beim Abendmahl [3]) „Ich war über die Maassen skrupulös und fast abergläubisch, so dass ich, um nur den Menschen nicht zu widersprechen, dem in mir redenden Geist Gottes widersprach“. So brachte ich aus unzeitgemässem Kleinmut auf die Kanzel einen ungöttlichen Geist: ich zwang mich zu glauben was die andern, und glaubte es doch nicht. Es war etwas gefälschtes. — Da halfen ihm Luthers Schriften über die Gerechtigkeit aus dem Glauben zum Siege, wie er selber offen erklärte [4]). „Die wissen, was ich sage, die einst von Sünden beladen ihre Augen nicht zum Himmel zu erheben wagten und nichts als ewige Qualen erwarteten, die ihre Sünden schreckten und in beständigem Zittern erhielten; jetzt aber, da sie die Gnade in Christi Blut gekostet, jauchzen sie und triumphiren und sagen dem Vater Dank, mit dem sie versöhnt sind durch unsern Herrn Jesum Christum.“ [5]) Diese Grundwahrheit des Evangeliums, welche erst die Reformation wieder zur vollen Geltung brachte, spricht Oekolampad auch in den uns heute noch bekannten Worten seiner Abendmahlsliturgie [6]) aus, wo es heisst: „O ihr Lieben, ihr habt gehört die unaussprechlich Barmherzigkeit

[1]) Hzg. I. 176. [2]) Hzg. I. 110. [3]) Brief an Theobald Billican. [4]) Hag. 14. not. 1. und in seiner Responsio indoctorum doctissimorum canonicorum. [5]) De genuina verborum Dom. — expositione Blatt F. 4,2. [6]) Basl. Kirchenbibl. Alte Basler-Agenden, Tom. I. 8°.

Gottes. Der himmelisch Vatter hat sein eingebornen Sun für uns in den schmälichsten Todt geben. Der Hirt ist gestorben für die Schäflein. Der Unschuldig hat gelitten für den Sünder, das Haupt für die Glider. Der oberst Priester hat sich selbs zu einem brinnenden Opfer aus unseglicher Lieb dem Vatter für uns aufgeopfert und mit seinem Blut unser Verbuntnüss mit Gott dem Vatter gnugsamlich versichert und versiglet. Darumb lasst uns die gutthaten in ewiger frischer Gedechtnüss halten. Seyn blut berier unser Hertz. Im sei Lob in Ewigkeit."

Aber nicht in einseitiger Weise, wie es manchmal Luther tut oder zu tun scheint, betont Oekolampad den Glauben und die Rechtfertigung. Diese erscheint bei ihm fast nie ohne die mitgehende Mahnung an die *Werke* des Glaubens, an die unerlässliche *Heiligung* des Wandels. Die Pfarrer der Landschaft mahnt er in seinem „Hirtenbrief" 1528 [1]): „Nicht also lasst uns Christum, für unsere Sünden gestorben, verkündigen, als ob uns damit ein Freibrief ausgestellt wäre für die Sünde; vielmehr so, dass wir, als die Erlösten, uns nicht wiederum in die Knechtschaft der Sünde begeben, sondern ihr absterben und den neuen Menschen anziehen". Die *rechte* Predigt des Evangeliums, so führt der Reformator in der Predigt zu Bern aus [2]), soll nicht Gott zum *Tyrannen* machen, sondern seine Liebe gegen uns Menschen verkündigen. Solche Predigt *lockt* zum *Glauben* und zum Entschluss, alles zu verlassen und Christo dem Bräutigam in wahrer Zuversicht anzuhangen. Dann aber gilt es, das gewonnene Gut zu erhalten. Die Prediger sollen Fleiss anwenden, dass das Volk nicht allein gläubig, sondern auch heilig werde, sich in guten Werken übe und so von Tag zu Tag reiner werde. — Es ist bezeichnend für die Grundstimmung seines Gemütes, dass Oekolampad wieder und wieder vom *Zorn Gottes* über die Sünde redet, wie er denn in einer mächtigen Predigt dieses Thema behandelte, als im September 1526 ein Pulverturm zu Basel durch einen Blitzstrahl entzündet wurde und 18 Menschen tötete [3]). Die unerbittliche Strenge Oekolampads hat ihren Grund einzig in seinem sittlichen Ernst, womit er das Böse möchte ausgerottet wissen. Und nur Unverständige konnten damals und können oft noch heute die Schärfe gegen die Sünde nicht reimen mit der christlichen Liebe zum Nächsten. Die Reformationsordnung und die Bannordnung bezweckten nichts anderes als sittlich-religiöses Leben in allen Kreisen der Bevölkerung zu befestigen. Und wenn auch diese *äusserlichen* Gebote in Sachen

[1]) Hag. 119. [2]) Hag. 236 f. [3]) Die ganze Predigt in Uebersetzung bei Hag. 216—226.

die aus dem *innersten Herzen* hervorgehen sollten, uns befremdlich, ja unevangelisch erscheinen, so dürfen wir nicht übersehen, dass die öffentlichen Sitten der Bürgerschaft Basels damals und noch geraume Zeit nach der Reformation in manchen Dingen überaus ungeordnet waren. Erst dem andauernden Einfluss ernster Männer in Staat und Kirche gelang es allmälig, ein wenigstens äusserlich ehrbares Wesen durch öffentliche Zucht zu schaffen. Den mächtig wirkenden Ernst unseres Reformators müssen wir als den menschlichen Urheber solcher Besserung betrachten.

Der Mittelpunkt seines eigenen Tuns und Denkens war ihm *Christus*, als der Sohn Gottes. Er hält dem *Servet* vor [1]), er handle lästerlich, indem er auf menschliche Weise von der Sohnschaft Gottes rede, den Sohn Gottes „ins Krasse ziehe“ und dadurch entehre. „Ich kenne diese diabolischen Schliche. Mein Betragen scheint Dir unchristlich, in andern Dingen sollst Du mich zahm finden, *nicht aber wo Christus gelästert wird.*“

Wenn wir ihn aber anfangs in Basel zögernd und fast ängstlich auftreten sehen, so hat das seinen Grund nicht in innerer Ungewissheit. In allen Fragen, ausser etwa der von der Kindertaufe, war er mit sich fertig. Der Grund ist ein andrer, doppelter. Einmal die früher dargelegte Ungewohnheit in grössere öffentliche Verhältnisse zu treten, und die längere Unsicherheit seiner amtlichen Stellung. Dauerte es doch zwei volle Jahre, bis er förmlich in das Pfarramt eingesetzt wurde. Sodann aber wollte er keine andern Waffen gebrauchen als die des Wortes. Und auch diese konnten bedenklich werden, da er gewissermassen den Aufwiegler gegen die Obrigkeit, wenigstens gegen einen Teil des in sich uneinigen Rates spielen musste, wenn er sein Ziel erreichen wollte. Die Bewegung konnte aus dem Geleise der gesetzmässigen Bahn leicht ausweichen. Dies war ohne Zweifel mit ein Grund seiner Behutsamkeit. Aber freilich, er kannte noch ein anderes Gebot als das des Gehorsams gegen Menschen.

Zur Tapferkeit im Handeln führte ihn der *Gehorsam gegen den Willen Gottes.* „Wer die Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes“ — das ist sein oft citirter Wahlspruch [2]). Zu Baden, wo ihm die schwere Aufgabe bevorstand, ohne seinen gewandtern Freund Zwingli den Gegnern zu widerstehen, ermahnt er seine Gesinnungsgenossen [3]) „Christus erfüllte alle Pflichten eines guten Hirten, indem er gehorsam war bis zum Tode am Kreuze.“ Wie wollten wir uns nun entschuldigen, wenn wir den Brüdern in grosser Gefahr nicht

[1]) Hag. 167. [2]) Hag. 183. [3]) Hag. 230.

helfen? „Was wollen wir am Tage des Gerichtes sagen, wenn Christus wieder kommen und uns fragen wird, warum wir nicht das uns anvertraute Talent den Wechslern auf Zinsen gegeben haben? wenn er sagen wird: Ich bin für euch gestorben, habe euch die Gaben des Geistes verliehen, meine Hilfe euch zugesagt: euch ist es aber zu viel gewesen, den Bruder, den ich durch meinen Tod erkauft, zu besuchen? Vielleicht wird er uns dann vor aller Welt des Stolzes oder der Feigheit bezichtigen." Und die Christen ermahnt er in einer seiner letzten Predigten [1]) (Marcus 13,15): wir sollen weder Gut noch sonst etwas ansehen, das wir (um des Evangeliums willen) verlassen müssen, sondern stracks fliehen und nicht zurückkehren, um noch etwas zu holen in dem verlassenen Haus, „wir miessen das alles darin schlahen und lossen faren." Und: „so es das Wort Gottes anbetrifft, dass das erhalten werde, solle man Leib und Gut daran setzen." [2])

Und als der treue Diener Christi, aufgerieben von der Arbeitslast, die im letzten Lebensjahre noch besonders vielfältig und schwer gewesen war, und von dem Schmerz über Zwingli's Tod und die Niederlagen der Evangelischen in der Schweiz, zwei Tage vor seinem Sterben die Diener der Basler Kirche vor sein Bette rief und ihnen ernstlich den Wandel in wahrhafter Liebe und in der Gegenwart Gottes anempfahl, da bezeugte er von sich selbst: „Dass ich des Verbrechens beschuldigt werde, die Wahrheit verfälscht zu haben, kümmert mich nicht. Durch die Gnade Gottes trete ich mit einem guten Gewissen vor den Richterstuhl Christi. Da wird es offenbar werden, dass ich die Kirche nicht verführt habe. Ich lasse Euch als Zeugen dieser meiner Versicherung zurück und bestätige euch als solche in diesen meinen letzten Atemzügen". Am Morgen des 24. November 1531, als eben die Morgenröte den Aufgang der Sonne verkündete, schied der edle Streiter Gottes aus diesem Leben. Zehn Geistliche knieten betend um sein friedliches Sterbebette. Sie und fromme Glieder der Rates übernahmen die Fortführung seines Werkes: die sittlich-religiöse Umgestaltung des Basler Volkes nach der Norm des Evangeliums Jesu Christi.

[1]) Amerbachs Tagebuch, 23. Juli. [2]) Amerbachs Tageb.

Ein Fragezeichen zu der Methode der gegenwärtig herrschenden neutestamentlichen Textkritik.

Von R. Steck.

(Schluss.)

Solcher Beispiele, wo auch der Vaticanus irrt, liessen sich noch mehrere anführen, doch es sei vorläufig genug an diesen. Nun hat allerdings oft in diesen Fällen der Sinaiticus dafür die bessere Lesart, so dass der eine Codex durch den andern berichtigt wird. Aber es ist auch gar nicht selten, dass alle beide einen Text bieten, der zwar von den neueren Herausgebern bevorzugt wird, dem man aber, solange innere Gründe und gesunder Menschenverstand etwas gelten, unmöglich wird zustimmen können.

Was sollen wir dazu sagen, wenn der Zug vom Lanzenstich in die Seite Jesu, welcher der johanneischen Leidensgeschichte so eigentümlich ist, durch Sinaiticus, Vaticanus und noch einige andere berühmte Handschriften auch schon in den Text des Matthaeus hineingetragen wird? Man sollte es nicht für möglich halten, uud dennoch findet es sich so Mtth. 27, 49: *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα.* Danach hat auch hier wieder die Ausgabe von Westcott und Hort das in den Text aufgenommen, vorsichtigerweise aber doch eingeklammert, weil sich den Herausgebern das Bewusstsein aufdrängt, diese Lesart könnte trotzdem nichts sein, als eine sehr frühe Interpolation. Natürlich ist sie das und nichts anderes und gehört also weder mit noch ohne Klammern in einen anständigen Text. Eine eigentümliche Lesart hat der Vaticanus sammt dem Sinaiticus uud andern Handschriften auch Mrc. 6, 22, wo der gewöhnliche Text ist: und als ihre, der Herodias Tochter hineinging und tanzte, gefiel es dem Herodes u. s. w., *εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος.* Für *αὐτῆς* haben sie *αὐτοῦ*, so dass die Tochter den Herodes zum Vater bekommt, und den Namen Herodias erhält, den in der ganzen Geschichte sonst ihre Mutter trägt. Auch hier ist es der Ausgabe von Westcott und Hort vorbehalten gewesen, diese wundersame Lesart ohne weiteres und selbst ohne eine Motivirung für nötig zu halten, in den Text aufzunehmen.

Gehen wir zu Lukas über, so finden wir wieder solche Kuriositäten. Lc. 9, 55, 56 wollen Jakobus und Johannes Feuer regnen lassen über das samaritische Dorf, das sich weigert Jesum aufzunehmen. Jesus bedroht sie und spricht zu ihnen: wisset ihr nicht, wess Geistes Kinder ihr seid? Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, Menschenseelen zu verderben, sondern zu erretten. Dieses

Wort Jesu, das sich an Wert und Kraft den schönsten evangelischen Sprüchen zur Seite stellen kann, ist der neueren Textkritik zum Opfer gefallen. Tischendorf streicht es, ebenso Tregelles, auch Westcott und Hort verbannen es aus dem Texte und gönnen ihm nur am Rande einen Platz. Die Gründe sind in der Tat hier stark genug. Die alten Handschriften enthalten dieses Wort fast alle nicht, der letzte Satz besonders fehlt in noch mehreren, an 60 Minuskeln haben ihn gleichfalls nicht, ebenso manche Übersetzungen und Väter. Es scheint also das fast einstimmige Urteil der Textkritiker wol begründet zu sein. Dennoch ist es kaum denkbar, dass die Geschichte so kahl und abgerissen schliessen soll: und Jesus bedrohte sie, punktum. Wie bedrohte er sie denn? Wortlos, indem er ihnen die Faust machte? Wohl kaum. Und was sind das für geniale Abschreiber, die aus dem Stegreif ein solches Wort hinzufügen, wie das: wisset ihr nicht, wess Geistes Kinder ihr seid? Sonst versteigen sie sich nicht zu solchen Leistungen. Lässt sich nicht umgekehrt ein Grund denken, der die Auslassung dieser Worte veranlasst haben kann? Es liegt doch nahe genug, dass man in späterer Zeit diesen herben Tadel, der gegen die heiligen Apostel Jakobus und Johannes gerichtet wird, und der in dem Satz, wo das Beispiel des Elias angeführt wird, auch noch auf den grossen Propheten des alten Bundes zurückschlägt, nicht mehr recht ertrug und daher, wenn einmal eine Handschrift ihn beseitigt hatte, bald viele Abschreiber diesem Beispiele folgten, so dass das Wort zu einer gewissen Zeit fast aus dem neuen Testamente verschwand. Aus solchen Erwägungen heraus haben sich Exegeten wie *de Wette, Meyer, Godet, Scholten*, trotz aller Handschriften für die Echtheit der Worte, wenigstens in ihrem ersten Teile ausgesprochen, und da sie schon in Itala und Peschito stehen, sind sie auch hinreichend alt bezeugt, so dass Tischendorf sie wenigstens für eine Interpolation bereits des zweiten Jahrhunderts erklären muss.

Gehört in diesem Beispiel der letztgenannte Textkritiker der radikaleren Richtung an, so ist er konservativer geblieben in der Beurteilung der berühmten Stelle von Martha und Maria Lc. 10, 42. Hier haben die sonst für ihn massgebenden Handschriften ℵ und *B* nebst einigen andern alten Zeugen bekanntlich einen Text, der allerdings realistisch genug lautet, aber eben darum zu grossen Bedenken Anlass gibt. Statt des gewöhnlichen: Martha, Martha, du sorgst und beunruhigst dich um vieles, eins aber ist not, Maria aber u. s. w. haben sie: du sorgst und beunruhigst dich um vieles, aber nur weniges oder eines ist not, denn Maria u. s. w. Dieses Sätzlein *θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός* hat Tischendorf trotz seiner sonstigen Grundsätze diesmal nicht acceptirt; auch Lach-

mann wollte nichts davon wissen, dagegen Westcott und Hort haben es ohne weiteres aufgenommen. Was ist dann aber der Sinn? Wie der verewigte Pfarrer *Strähl* im Jahrgang 1887 dieser Zeitschrift S. 116 ff. treffend auseinandergesetzt hat, beziehen sich dann die Worte vermutlich auf die Bewirtung Jesu durch die Martha. Er sagt ihr dann, in unsrer Sprache zu reden, etwa folgendes: Martha, Martha, du plagst dich da, mir eine grosse Mahlzeit zu bereiten, aber ich brauche nicht so viel, Suppe, Rindfleisch und Gemüse sind genug, oder am Ende tut es auch ein währschafter Eiertätsch. Maria nämlich hat das gute Teil erwählet u. s. w. Pfarrer Strähl mag Recht haben, wenn er findet, die Martha trete da in eine viel günstigere Beleuchtung als sonst, aber in welches Licht wird dann Jesus gestellt? Sehr menschlich erscheint er dann allerdings, aber nur allzu menschlich haushacken. Sollte der Evangelist das wirklich so gemeint haben? Doch lässt sich allerdings der Lesart ein günstigerer Sinn abgewinnen, wie ihn bereits der Kirchenvater Basilius (nach Tischendorf) mit derselben verbunden hat, wenn er das *ὀλίγων* auf die Zubereitung des Mahles, das *ἑνός* aber auf das letzte Ziel bezieht, von dem Jesus rede. Es wäre dann ein feiner Übergang vom materiellen zum geistigen: Martha, du sorgst um vieles, aber weniges ist not, oder nur eines, denn Maria hat das gute Teil erwählet u. s. w. Dass die Handschriften, die diese Lesart geben, es eher so verstanden haben, geht aus dem *γὰρ* hervor, mit dem sie fortfahren und das als Begründung nur zu dieser Auffassung passt. Die gewöhnliche Lesart hat daher ein *δὲ*, durch welches das Wort über Maria zu dem an Martha in Gegensatz gestellt wird. Fasst man aber den Sinn so auf, wie soeben gesagt, so ist der Unterschied von dem Sinn des gewöhnlichen Textes kein grosser mehr, beide sagen dann im wesentlichen dasselbe. Und da der letztere Text in Itala und Peschito bereits vertreten ist, so kann man wohl bei ihm bleiben. Es muss hier frühe schon Ungewissheit über das Verständniss geherrscht haben und diese hat sich dann auch in die Überlieferung des Textes fortgepflanzt. Während die einen das *ἑνός ἐστιν χρεία* durch *ὀλίγων* erläuterten und vorbereiteten, liessen die andern, um Schwierigkeiten zu entgehen, auch noch das *ἑνός ἐστιν χρεία* weg, wie der Cantabrigiensis und andere Occidentalen tun, wo dann freilich die Rede Jesu gar zu abrupt und kahl ausfällt.

Einen ähnlichen Verlust haben die ältesten Codices dem Lukastexte zugefügt in der Stelle 23, 34, wo Jesus ans Kreuz geschlagen wird und spricht: Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun. Selbst dieses Wort müssten wir missen, wollten wir nur den Autoritäten der Textkritik folgen. Es fehlt im Vaticanus, im

Cantabrigiensis, im Sinaiticus hat es der erste Korrektor getilgt, auch in Übersetzungen und in Minuskelcodices steht es nicht, Grund genug, dass Westcott und Hort es eingeklammert haben. Am Ende einer langen Auseinandersetzung über die äussere Bezeugung dieses Wortes erklären sie, dass zwar wenige Worte der Evangelien in sich selber eine sicherere Gewähr der Wahrheit tragen, als dieses, dass aber doch dasselbe zweifellos aus einer ausserevangelischen Quelle in den Text hineingekommen sei. Wie viel einfacher, als diese fast unbegreifliche Entstehungsgeschichte ist doch die Annahme, dass man das Wort zu einer gewissen Zeit auf die Juden bezog, welche doch eigentlich die Urheber der Kreuzigung waren und es deshalb als ihnen zu günstig getilgt hat? Da es schon Hegesippus Jakobus den Gerechten bei seinem Märtyrertod wiederholen lässt, so reicht seine Bezeugung weit in's 2. Jahrhundert zurück und man darf es ruhig beibehalten.

Gehen wir zu Johannes über, so sind auch da einige Stellen hervorzuheben, bei denen die Resultate der neuesten Textkritik Kopfschütteln erregen. So Joh. 1, 18 wo nach ℵ und *B* ὁ μονογενὴς θεὸς statt υἱός gelesen wird. Die Bezeugung ist allerdings gut, ausser den genannten Codices stimmen für diese Lesart noch C und L, einige Übersetzungen und auch schon Väter wie Clemens Alexandrinus und Origenes. Aber was ist das für ein tautologischer und unklarer Satz: Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborne Gott, der im Schoosse des Vaters ist, jener hat ihn beschrieben. Man *kann* zwar so urteilen wie Hort es tut: the substitution of the familiar phrase ὁ μονογενὴς υἱός for the unique μονογενὴς θεός would be obvious, and μονογενής by its own primary meaning directly suggested υἱός. Aber scharfsinniger scheint diesmal das Urteil Tischendorf's zu sein, der sagt: ut autem certum est, in summa antiquitate appellationis θεοῦ in Christum conferendae studium valuisse, cf. I. Tim. 3, 16, ita fidei absonum eandem appellationem offendisse. Auch Act. 20, 28 haben ℵ und *B* ebenso für κυρίου, θεοῦ gesetzt. In unserm Falle ist der gewöhnliche Text so sehr vom gesunden Menschenverstande gefordert, dass wir ihn auch dann vorziehen würden, wenn er nicht Autoritäten wie Itala und den Syrer Curetons nebst der Handschrift A und andern für sich hätte

Ebenso geht es uns Joh. 5, 2 mit dem Teiche Bethesda. Auch hier soll dieser Name der Autorität der Codices weichen müssen. Tischendorf und Westcott-Hort lesen Βηθζαθά, während Lachmann und Tregelles Βηθεσδά beibehalten haben. Wenn man hier die innere Evidenz der Gründe für und wider zu Rate zieht, so muss sich ein jedes Kind sagen, dass der Name Bethesda, der nur hier vorkommt und völlig unerfindbar ist, unmöglich das Resultat von

Abschreiberbemühungen sein kann. Dagegen kann sehr wohl statt dieses Namens ein anderer eingesetzt worden sein, wenn denkende Abschreiber dazu Grund zu haben glaubten. Vergleichen wir nun die alten Zeugnisse, so gehen gerade die angesehensten Handschriften hier bunt durcheinander, sie haben für das ihnen unbekannte Bethesda, das schon Eusebius in Jerusalem nicht mehr finden konnte, allerlei anderes geraten. B C, die Vulgata und andere Übersetzungen haben *Βηθσαϊδά*, den bekannten Namen des galiläischen Dorfes, das auch Joh. 1, 45 erwähnt wird, ℵ L lesen *Βηθζαθά*, den Namen der aus Josephus (bell. jud. II. 19, 4. V. 4, 2) bekannten nördlichen Vorstadt von Jerusalem Bethzetha, in deren Nähe ja das Schaftor liegt, das v. 1 erwähnt wird. Dazu gehört dann die Umbildung des Satzes *ἡ ἐπιλεγομένη Βηθεσδά* in *τὸ λεγόμενον Βηθζαθά*. Auch *D* und die Itala scheinen das im Sinne gehabt zu haben mit ihrem *βελζεθά*, belzeta, berzeta u. s. w. Der echte Name Bethesda ist dagegen in *A C* und vielen Majuskeln, im Syrer und auch in einigen Italacodices erhalten geblieben. Wer nur einigermassen in den Sinn dieser Geschichte von dem Lahmen eingedrungen ist, wie ihn namentlich *Volkmar* in seinen Evangelien aufgehellt hat, kann nicht im Zweifel sein, dass nur dieser symbolische Name, Bethesda „Haus der Gnade" für das jerusalemitische Judentum und seine religiöse Heilanstalt, der wahre und echte sein kann.

Sieht man aber, wie hier die berühmtesten Codices so in die Irre gehen, so wird man ihnen auch nicht mehr blindlings folgen, wenn sie uns den V. 4 dieses Kapitels streichen, in welchem von dem Engel die Rede ist, der von Zeit zu Zeit herabfuhr und den Teich bewegte, worauf dann dessen Wasser Heilkraft erhielt für den ersten, der hineinstieg. Dieser Zug gehört zu dem geheimnissvollen Wesen der Heilanstalt des Judentums, der Vers ist zudem im Zusammenhang nicht zu entbehren, da V. 7 deutlich auf seinen Inhalt Bezug genommen wird. Er steht in *A* und vielen Majuskeln, in Itala und Peschito, auch Tertullian kennt ihn schon. Mit Recht hat ihn daher *Lachmann* beibehalten und *Hilgenfeld* ihn verteidigt (Einl. S. 782). Die Streichung in ℵ B C D etc. wird aus einem Anflug von Rationalismus zu erklären sein, der auf die Abschreiber wirkte, welche wussten, dass ein solcher Wunderteich im alten und neuen Jerusalem vergeblich gesucht werde. Auch Lc. 22, 43 hat man den Engel beseitigt, der Jesum in Gethsemane zu stärken kommt. Hier hat uns Epiphanius (*ἀγκυρωτός* 31) noch den Grund aufbewahrt. Er sagt: Jesus habe nach Lukas auch geweint, wie noch Irenaeus bezeuge, die Orthodoxen aber haben das Wort herausgenommen: und sein Schweiss ward wie Blutstropfen u. s. w. *aus Furcht* (Christus etwas unwürdiges zuzuschreiben) und so stehe es denn nur noch in den „unberichtigten" Exemplaren.

Von der berühmten Perikope von der Ehebrecherin wollen wir hier nicht ausführlich reden, es würde das zu weit führen. Sie ist von den neueren Herausgebern einstimmig aus dem Text verwiesen. *Erwiesen* ist aber nur, dass sie in Styl und Darstellung von dem übrigen Inhalt des Evangeliums abweicht, dagegen hat noch kein Mensch erklären können, wie sie später in das Johannesevangelium hereingekommen sein kann, wenn sie nicht der Verfasser selber oder wenigstens der Redaktor hineingesetzt hat. Es ist daher wohl möglich, dass sie zwar fremden Ursprungs ist, aber dem Evangelium schon vor seinem ersten Ausgang in die Welt einverleibt wurde. Dass sie dann später aus sittlicher Prüderie beseitigt wurde, erklärt sich sehr leicht.

Doch wir müssen uns der Kürze befleissen. Die Beispiele könnten noch vielfach vermehrt werden, aber auch die bisher angeführten werden genügen zur Rechtfertigung der nicht unbedingt zustimmenden Stellung, die wir zu den Resultaten der neuesten Textkritik einnehmen. Es besteht eben ein alter Zwiespalt zwischen Textkritikern und Exegeten. Was jene für den wahren Text erklären, erscheint diesen mitunter als höchst zweifelhaft, und was jene verwerfen, wird von diesen wert gehalten. In dem Lobgesang der himmlischen Heerschaaren Lc. 2, 14 wollen die Textkritiker jetzt *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* lesen. Man erwäge aber, bevor man ihnen glaubt, was *Scholten* in seinem „paulinischen Evangelium“ S. 296 Anm. über diese Lesart sagt und das altgewohnte: *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*, an den Menschen ein Wohlgefallen, wird sein Recht behalten. Neuestens erhält diese Lesart durch die auf dem Sinai gefundene sehr alte syrische Übersetzung der Evangelien, wie *Nestle* berichtet hat, noch eine weitere Stütze. Oder wenn Röm. 5, 1 die neuesten Ausgaben lesen *εἰρήνην ἔχωμεν*, so hat auch ein Mann wie *Holsten* geurteilt, dass dieser unmotivirte Konjunctiv hier den ganzen Gedankengang aus dem Geleise bringe und *Lipsius* im Handkommentar hat den Indikativ ebenfalls festgehalten. Die Bezeugung des *ἔχομεν* ist schwächer, allerdings, aber wer da weiss, wie unendlich oft in den Handschriften, selbst in den besten, ο und ω verwechselt werden, der wird keinen Anstand nehmen, hier den durchschlagenden inneren Gründen zu folgen. In II. Kor. 12, 1 liest man jetzt: *καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.* Hiezu vergleiche man die Anmerknng, welche *Klöpper* in seinem Kommentar S. 500 Anm. zu der Stelle macht, wo er urteilt: „die *äusserlich* am besten bezeugte Lesart: *καυχᾶσθαι δεῖ κ τ λ* wird von allen möglichen Übelständen gedrückt, die nur bei einander gefunden werden können“ u. s. w. Er bleibt bei dem gewöhnlichen Texte: *καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι, ἐλεύσομαι γάρ*. Und dieser

Text ist gar nicht so schlecht bezeugt, wie es scheint, denn wenn er auch jetzt nur wenige und späte Handschriften für sich hat, so wird das δὴ doch durch das in ℵ *D* offenbar nur verschriebene δέ indirekt unterstützt und an Stelle des letzten δὲ wird das γάρ von sehr alten Zeugen dargeboten, das nur zu diesem Texte passt. Dazu ist das patristische Zeugnis überwiegend dafür. So ist noch oft der Exeget anderer Meinung, als der Textkritiker und Männer wie *Reiche, de Wette, Meyer, Godet* u. a. haben doch auch ein gewisses Recht in diesen Fragen gehört zu werden.

Es ist allerdings schwer, gegen die so sorgfältige und genaue Methode der neuesten Textkritiker, die fast mit der Sicherheit einer Maschine arbeitet, das blosse exegetische Urteil geltend zu machen. Aber in vielen Fällen kann man doch nicht anders, und wenn man dann näher zusieht, so findet sich eben, dass die Textkritiker mit ihrem mechanischen Verfahren die äussere Bezeugung einseitig beurteilen. Sie bevorzugen offenbar die Handschriften ℵ und *B*, namentlich jetzt die letztere, während sich doch nachweisen lässt, wie wir gezeigt haben, dass auch diese nicht vollkommen sind, ja mitunter Fehler haben, wo der gewöhnliche Text keine hat. Sie scheinen in mancher Hinsicht zu den Codices zu gehören, vor denen schon Hieronymus warnte, wenn er sagt (Prolog zum Hiob): habeant qui volunt veteres libros, vel in membranis purpureis auro argentoque descriptas, vel *uncialibus* (zollgrossen) ut vulgo aiunt *literis*, onera magis exarata quam codices. Dummodo mihi meisque permittant pauperes habere schedulas et non tam pulchros codices quam emendatos. Es sind das eben Zeugen für einen allerdings alten, aber doch nicht den ältesten Text des neuen Testamentes. Älter ist die Itala, älter die Peschito, älter sind die patristischen Citate des zweiten bis vierten Jahrhunderts, und auch die Minuskelcodices mögen zumteil auf ältere Originale zurückgehen. Wenn Itala und zumteil auch Peschito einen natürlich verwilderten und in's Kraut geschossenen Text darstellen, so haben ℵ und *B*, offenbar alexandrinische Codices, einen solchen, der zurechtgeschnitten und in mancher Hinsicht durch die gelehrten Korrektoren mehr verändert worden ist, als die naturwüchsige Überlieferung, die anderswo erhalten blieb. Diese Sachlage wird eben von den neuesten Herausgebern verkannt und darum kommen als Resultat der exaktesten textkritischen Methode so oft Lesarten zum Vorschein, die sich selber ad absurdum führen. Wir stehen nicht an, von den in der *Rüegg'schen* Schrift S. 83—86 verzeichneten „neuen Lesarten, die mit Zuversicht als gesichert bezeichnet werden können" etwa zwei Drittel zu diesen zu rechnen und bleiben für unsern Teil hierin bis auf bessere Belehrung beim alten.

Man darf auch nicht vergessen, dass mitunter gegen fast alle sogenannten besten Handschriften und andere Texteszeugen der wahre Sinn einer Stelle so deutlich in die Augen springt, dass der Exeget nicht anders kann, als der Wahrheit trotz alledem Zeugnis geben. So z. B. Hebr. 2,9 muss statt *χάριτι θεοῦ* gegen fast alle Autoritäten *χωρὶς θεοῦ* gelesen worden. Diese Leseart ist fast nur durch *Origenes* erhalten geblieben, sie ist aber innerlich der andern so bedeutend überlegen, dass wir sie ohne Zaudern für die ursprüngliche erklären, wie dies nun auch *B. Weiss* tut in seiner Bearbeitung des Meyer'schen Commentars von 1888, S. 64 und 73. Auch hier haben die syrischen Väter, *Theodorus von Mopsuestia* und *Theodoret* sich als die berufenen und nüchternen Exegeten gezeigt, die sich durch den heterodoxen Klang dieser Leseart nicht abhalten liessen, sie zu verteidigen, während die neueren Textkritiker wie gewöhnlich ihre Maschine arbeiten und dieses echte Kleinod der patristischen Ueberlieferung zermalmen lassen.

Was diese Lesart besonders empfiehlt, ist ihre völlige Unerfindbarkeit. Wenn man nicht einen blossen Zufall annehmen will, ist es gar nicht zu erklären, wie aus dem Gedanken, dass Christus durch Gottes Gnade den Tod geschmeckt habe, der andere, dass er ihn *ohne Gott* gekostet habe, hätte entstehen können. Wohl aber umgekehrt. Denn dass Christus jemals, wenn auch nur in seinem Tode, ohne Gott gewesen sei, musste fast blasphemisch scheinen. Man dachte nicht an den Ruf am Kreuze: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ So nahm man denn für das anstössige *χωρὶς* das gleichgültige *χάριτι θεοῦ* auf und alle die sogenannten ältesten Handschriften haben diese Verbesserung dankbar begrüsst und sich angeeignet. Hier erkennt man die Wichtigkeit der eigentlich grundlegenden textkritischen Regel: *diejenige Leseart ist vorzuziehen, aus der sich die Entstehung der verschiedenen Varianten am vollständigsten und einfachsten erklärt.*

Um diese Regel noch weiter zu erläutern, wählen wir das Beispiel Mth. 21,28—31, das Gleichnis von den beiden Söhnen, die der Vater auffordert, in seinem Weinberg zu arbeiten. Der eine sagt nein, besinnt sich dann aber und geht doch hin. Der andere sagt ja, führt dann aber seinen Entschluss nicht aus. Welcher hat des Vaters Willen getan? Hier zerlegt sich die textkritische Ueberlieferung in drei Gruppen. Die erste stellt den Sohn, der zuerst nein sagt, zuerst und den, der ja sagt, zu zweit. Die Antwort ist dann: der erste, *ὁ πρῶτος*, hat des Vaters Willen getan. So unser gewöhnlicher Text, der hier von ℵ C und andern Majuskeln, Handschriften der Itala, Peschito und griechischen Vätern bezeugt ist. Die zweite Gruppe hat die beiden Söhne in der näm-

lichen Ordnung, aber die Antwort lautet dann nicht ὁ πρῶτος, sondern umgekehrt ὁ ὕστερος oder ὁ δεύτερος oder ὁ ἔσχατος. Dies ist die Lesart occidentalischer Zeugen wie *D*, der meisten Handschriften der *Itala,* und einiger der *Vulgata* und von Vätern des *Hilarius*. Endlich eine dritte Gruppe hat die nämliche Antwort: ὁ ὕστερος, stellt dann aber die beiden Söhne um, so dass der, welcher Ja sagt und nicht geht, zuerst kommt und der andere zuletzt. So hat *B*, dann einige *Minuskeln,* zwei ägyptische Uebersetzungen und *Pseudo-Athanasius*. Wie soll man nun hier urteilen? *Tischendorf* behält den gewöhnlichen Text bei, *Lachmann* hat die zweite Gruppe vorgezogen, *Westcott* und *Hort* adoptiren die Lesart der dritten. Klar ist, dass dem Sinne nach die erste und die dritte Lesart auf dasselbe hinauskommen. Denn wenn ich die Söhne umkehre und die Antwort auch, so habe ich dasselbe. Gelobt wird in beiden Fällen der, welcher dann wirklich gearbeitet hat, und das ist das natürliche. Die Lesart der zweiten Gruppe bedarf einer künstlichen Erklärung. Dass der Sohn, der nicht hinging, des Vaters Willen getan habe, kann man im Ernste nicht sagen. Wenn das dann die Juden antworten, so muss ihre Antwort als absichtliche boshafte Verdrehung der Wahrheit angesehen werden. So hat schon *Hieronymus,* der übrigens die gewöhnliche Lesart vorzieht, diese Variante erklärt: si autem, „novissimum" voluerimus legere, manifesta est interpretatio, ut dicamus intelligere quidem veritatem Judaeos, sed tergiversari, et nolle dicere quod sentiunt. Deshalb fährt dann Jesus die Juden so an: Die Zöllner und Huren kommen vor euch ins Reich Gottes! Aber diese Erklärung ist so gekünstelt, dass man sieht, wie sie nur aus dem Interesse entstanden ist, die Juden ja nichts wahres sagen zu lassen, sondern sie als die verstockten Gegner Jesu hinzustellen. Darnach muss diese occidentalische Leseart als Willkür verworfen werden, und es bleiben die beiden andern, inhaltlich übereinstimmenden. Von diesen ist aber wieder die der ersten Gruppe vorzuziehen, weil es natürlicher ist, dass der Sohn zuerst kommt, der Nein sagt, als umgekehrt. Hätte der erste Ja gesagt, so wäre der Vater kaum zum zweiten gegangen, des ersten Ablehnung motivirt die Frage an den zweiten. So ergibt sich denn als Grundlage der gewöhnliche Text, dann kommt als zweite Stufe der occidentalische durch ein exegetisches Raisonnement herein und endlich kehrt man mit richtiger Erwägung die Sache völlig um und kommt zum Text der dritten Gruppe. Hier hat also gerade *B* die späteste Textgestalt.

In einem andern Falle geht *B* dagegen mit dem gewöhnlichen Text und bezeugt die Lesart, die innerlich als die echte sich kund-

gibt, nämlich I. Cor. 15,51, wo auch die Zeugen gruppenweise etwas ganz verschiedenes haben. Die gewöhnliche Leseart ist: *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* Die Lesart ist gut bezeugt durch *B* und andere *Majuskeln,* die syrische Uebersetzung u. s. w. Aber andere Zeugen lesen vielmehr: *πάντες κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* So ℵ C F G auch A scheint ursprünglich so gehabt zu haben. Das wäre also der alexandinische Text. Endlich eine dritte Gruppe hat *πάντες ἀναστησόμεθα οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* So *D,* ferner *Itala* meistenteils, auch *Vulgata* und andere lateinische Zeugen, unter ihnen vielleicht schon *Tertullian.* Die letztere Lesart kann als eine rein occidentalische bezeichnet werden, sie hat aus äusseren und inneren Gründen am wenigsten Gewicht. Aber auch die zweite ist trotz ihrer guten Bezeugung unhaltbar. Ihre Entstehung aus der ersten lässt sich leicht einsehen. Wenn man las: wir werden nicht alle entschlafen, oder gar, nach anderer Uebersetzung, wir werden alle nicht entschlafen, und gedachte dabei der Tatsache, dass der Schreiber dieser Worte Paulus, sammt allen seinen Lesern längst entschlafen waren, ohne dass die Parusie eingetreten wäre, so meinte man, dem Widerspruch abhelfen zu müssen, der wohl blos durch einen Irrtum der Abschreiber in den Text gekommen sei, und setzte dafür das Gegenteil: wir werden alle entschlafen, nicht alle aber verwandelt werden, weil nämlich nur die zur Seligkeit berufenen an dem neuen Leibe Anteil haben. So bleibt als die wahre Lesart die erste übrig, die auch mit Ausnahme *Lachmanns* von allen neuern Herausgebern gebilligt wird. Aus der ersten Lesart entstand durch Reflexion die zweite, und diese wieder wird die dritte erzeugt haben, die den gewollten Sinn einfacher und deutlicher ausdrückt. Hier geht also *B* mit dem Receptus, dagegen ℵ hat die Aenderung. In beiden Fällen aber, in diesem und dem vorher erwähnten aus Mt. 21, zeigt sich der Receptus als gar nicht so schlecht, dagegen die beiden berühmtesten Handschriften, zuerst die eine und dann die andere, werden als Vertreter eines absichtlich geänderten Textes erfunden.

Daraus geht nun hervor, dass die Methode der neuesten Textkritik noch keineswegs eine vollkommene genannt werden kann. Sie mag in ihren Voraussetzungen noch so sorgfältig studirt sein, in ihren Resultaten führt sie nicht nur einmal, sondern öfters auf falsche Lesarten hinaus und es gilt hier wohl auch das Wort: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Was der Methode zum Vorwurf gemacht werden muss, ist einerseits eine Ueberschätzung der Handschriften ℵ und *B,* die, so gut sie im Ganzen sind, doch die willkürlichen Aenderungen mehrfach erkennen lassen, die dem ale-

xandrinischen Texte eigen sind. Andrerseits werden die inneren Gründe für den Wert oder Unwert einer Lesart gar zu sehr ausser Acht gelassen und dies mit Unrecht, denn wenn auch hierin das subjektive Urteil immer beteiligt ist, so gibt es doch Fälle, in denen das richtige so in die Augen springt, dass dieses Urteil einen hohen Grad von Sicherheit beanspruchen kann.

Dass die von den neuesten Textkritikern gehandhabte objektive Methode auf ein anderes Ziel hinauslaufe, als auf das Auffinden des ursprünglichen Textes, hat übrigens schon *Lachmann*, der Urheber dieser Methode in der Anwendung auf das neue Testament gewusst und ausgesprochen. Er sagt in der berühmten Abhandlung der „Theologischen Studien und Kritiken“ von 1830, wo er Rechenschaft über seine Ausgabe des neuen Testamentes gibt (S. 826), folgendes: „ich bin, wie gesagt, gar noch nicht auf die wahre Lesart aus, die sich freilich gewiss oft in einer einzelnen Quelle erhalten hat, ebenso oft aber auch gänzlich verloren ist, sondern nur auf die älteste unter den erweislich verbreiteten.“ Ferner (S. 839): „vielmehr will ich sogleich bekennen, dass meine Recension auch unstreitig fehlerhafte Lesarten mit den gewöhnlichen Ausgaben gemein hat, von denen wohl manche noch leichter (durch Konjektur) zu bessern sind, als die Kritiker geglaubt haben.“ Und: „ich gebe sogar zu, oft hat mein Text Fehler, wo die recepta wenig oder gar keinen Anstoss gibt; aber das ist der Vorzug meiner anstössigen Lesarten, dass sie der Kritik das Zeichen zur freien Wirksamkeit geben, wo sie von dem täuschenden Schein der gewöhnlichen oft verblendet wird.“ Lachmann meint hiermit nicht, dass in solchen Fällen die recepta die ursprüngliche Lesart sei, sondern dass diese noch weiter zurückliege und nur durch Konjekturalkritik zu ermitteln sei. So in dem Beispiel Mt. 21, 31, das wir soeben erörterten, wählt er die occidentalische Lesart *ὁ ὕστερος* verbunden mit der gewöhnlichen Reihenfolge der beiden Söhne, findet dann aber, dass Origenes wohl die Worte *λέγουσιν ὁ ὕστερος* überhaupt nicht gelesen habe, diese also eine Interpolation seien und entfernt werden müssen, um den ursprünglichen Text zu finden. Allein es ist ebensogut möglich, dass die ursprüngliche Lesart einfach die ist, welche sich bis in den textus receptus forterhalten hat und in diesem Falle ist das wohl das wahrscheinlichere. Warum soll man die passende und innerlich alle Kriterien der Wahrheit an sich tragende Lesart verschmähen, nur weil sie auch im textus receptus steht? Das wäre doch nur dann gerechtfertigt, wenn sie nur ganz junge Zeugnisse für sich hätte. Da in unserm Falle aber die Bezeugung so weit hinaufreicht, wie für die andern Lesarten, so ist ihre Beibehaltung äusserlich wie innerlich wohlbegründet.

Die Lachmann'sche Methode ist dann von den neueren Textkritikern ihren Grundzügen nach beibehalten und nur durch die Hinzunahme neuen Materials noch mehr ausgebildet worden. Auch sie gehen nicht darauf aus, den *wahren* Text zu finden, sondern nur „den ältesten unter den erweislich verbreiteten." Wenn Lachmann hoffte, den Text zu geben, wie man ihn in der Zeit des Hieronymus las, so glaubte Tischendorf schon bis zu Jrenaeus vordringen zu können. Das ist aber immer noch nicht der ursprüngliche Text, und wenn der Textkritiker dabei stehen bleiben kann und auf weiteres Vordringen angesichts des mangelhaften Materials verzichten muss, so wird sich doch der Exeget nie von der Frage zurückweisen lassen, welches denn die *ursprüngliche* Lesart sei, die der Verfasser selber gemeint und gewollt habe. Auch *Holtzmann*, der sonst das Suchen nach dem „wahren" Texte als ein verwirrendes und irreführendes Jagen nach einem Ideale tadelt, statuirt doch schliesslich (Einleitg. 2. Aufl. S. 88) mit Lachmann einen Unterschied zwischen recensirender und emendirender Kritik, und findet für nötig, in gewissen Fällen von den Resultaten der neueren Textkritik wieder abzuweichen. Die Beispiele, die er hiefür aufführt, sind aber sämtlich solche, in denen der textus receptus das richtige bereits hat.

Es handelt sich also für uns weniger um einen principiellen Unterschied von der Arbeit der neueren Textkritik, als um ein mehr oder weniger in der Anwendung der Freiheit des Exegeten, von den Resultaten derselben abzugehen. Diese Freiheit wird im Grunde von allen in Anspruch genommen. Mir ist kein Beispiel bekannt, wo ein Exeget der Gegenwart überall und ohne Ausnahme mit der neuesten Textkritik durch Dick und Dünn ginge. Diese und jene Ausnahme von der Regel nimmt jeder an. Dann aber sollte man auch zugeben, dass die Methode überhaupt noch nicht unfehlbar ist, dass sie an gewissen Mängeln leidet. Aber eben die Ausgabe von Westcott und Hort hat in den meisten Fällen, auf die es hiebei ankommt und von denen wir eine Anzahl besprochen haben, das Verdikt in entgegengesetztem Sinne gefällt und es steht zu besorgen, dass ihr Text mehr und mehr als der wissenschaftlich allein brauchbare und relativ gesicherte angesehen werde, wie dies ja Pfarrer *Rüegg* in seiner Schrift wirklich tut. Hiegegen Einspruch zu tun, war Beweggrund, der uns zu dieser Studie veranlasste. Es ist wohl allerdings schwer und fast aussichtslos, einem kritischen Urteil, das von so geachteter Seite ausgeht und in der neueren Theologie bereits zu einem weit verbreiteten Vorurteil geworden ist, entgegenzutreten. Aber es muss geschehen im Interesse des wahren Verständnisses der heiligen Schrift, das doch immer die Hauptsache bleibt. Schon hat die geistvolle *Weizsäcker'sche* Übersetzung eine

Anzahl von solchen neuen Lesarten in's weitere Publikum hinausgetragen. Schon erscheinen die theologischen Studenten in Vorlesungen und Seminar mit einem neuen Testament *von Gebhardt's* bewaffnet, das von den Abweichungen des Receptus nicht die geringste Notiz nimmt. Es wird bald so weit sein, dass der textus receptus, an dem die ganze exegetische Arbeit der Vergangenheit geleistet ist, der theologischen Jugend völlig unbekannt bleibt.

Das wäre aber in mancher Hinsicht zu bedauern. Mir persönlich ist es sogar lieber, wenn ein Student mit einem Receptus ankommt, als mit einer neuesten Ausgabe, die dessen Abweichungen gar nicht verzeichnet, und für den praktischen Handgebrauch ziehe ich die von *Scrivener* besorgte Ausgabe des Stephanischen Textes von 1550, die alle Änderungen der neueren Herausgeber bis auf Westcott-Hort sorgfältig notirt, allen andern vor.

Nicht, als ob es sich im geringsten darum handelte, zu diesem sog. Receptus zurückzukehren. Keineswegs. Es bleibt ja bestehen, was oben gegen ihn gesagt worden ist, er ist indertat ein grammatisch und syntaktisch verwaschener Text, der demjenigen der ältesten Handschriften in dieser Beziehung weit nachsteht. Aber er ist zugleich und trotzdem freier von einer grossen Anzahl willkürlicher Veränderungen, wie sie gerade in diese ältesten Handschriften schon vielfach eingedrungen sind. Und da diese Änderungen materialer Art sind, während jene Verderbnis mehr nur das Formale betrifft, so ist der Gebrauch des textus receptus im ganzen weniger irreführend, als der einer solchen neuesten Ausgabe, die dem neuen Testament ein fremdes Gesicht aufzwingt.

Das richtige wäre demnach wohl eine Textkritik, die äussere und innere Gründe gleichmässig zu Rate zieht und die sich namentlich von der Autorität sogenannter ältester Handschriften nicht von vornherein imponiren lässt und ihr nicht blindlings folgt. Alle Hülfsmittel der Kritik, Majuskel- und Minuskelcodices, Übersetzungen und patristische Citate, aber auch die inneren Gründe für und wider müssen in wichtigeren Fällen erwogen werden. So nur werden wir der gesunden Tradition, welche von den Meistern der Exegese ausgeht, einem *de Wette* und *Meyer,* denen viele der Neueren nicht die Schuhriemen auflösen, getreu bleiben und der Festsetzung eines Vorurteiles wehren, das den Weg zum richtigen Verständnis in vielen Fällen geradezu verschliesst.

Das mag nun heutzutage eine nicht geringe Ketzerei sein — wir glaubten dennoch damit nicht zurückhalten zu sollen, denn auch hier heisst es: amicus Lachmann, amicus Tischendorf, amici Westcott et Hort, sed magis amica veritas.

Geschichtschreibung und Katholizismus.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

Vorwort.

Vergl. Syllabus 14, 15, 22, 23

Wenn einem Geschichtsschreiber schon vor dem Studium der geschichtlichen Ereignisse eine bestimmte Geschichtsauffassung auferlegt ist, so ist von vornherein eine freie Geschichtsdarstellung unmöglich. Anstatt sich aus dem Studium der Geschichte sachgemäss zu entwickeln, wird die Geschichtsdarstellung alsdann im Wesentlichen nur als eine Sammlung von Belegen für diejenige Geschichtsauffassung dienen können, an welche der Geschichtsschreiber schon vor dem Beginn seiner Studien gebunden war.

Vergl. Syllabus 21

Nach der von der katholischen Kirche den Katholiken auferlegten Auffassung ist alles, was die katholische Kirche vorschreibt, schon deshalb gut, weil diese Kirche es vorschreibt. An solche Auffassung der Geschichte ist also ein katholischer Schriftsteller, wie z. B. Johannes Janssen, von vornherein gebunden. Von ihr aus muss er die Einzelerscheinungen in der Geschichte darzustellen suchen; ihre unbefangene Auffassung ist für ihn von vornherein ausgeschlossen. Da es aber dieser Einzelerscheinungen unzählige gibt, so ist es eine Sisyphus-Arbeit, gegen die Einzeldarstellungen eines Janssen und Genossen zu polemisiren.

Im allgemeinen lässt sich dagegen von den Nicht-Katholiken schon dies der von der katholischen Kirche vorgeschriebenen Auffassung entgegensetzen, dass andere Religionen, z. B. die griechisch-katholische, die jüdische, die muhamedanische und mehrere heidnische Religionen ihren Angehörigen ebenso eine ganz bestimmte Auffassung zur Pflicht machen, und zwar gleichfalls unter Ausschluss selbständiger Prüfung. Und da nun diese Religionen, entsprechend der Verschiedenheit ihrer Lehre von der der katholischen Kirche, ihren Angehörigen etwas ganz anderes vorschreiben, was diese in den höchsten Fragen als absolut richtig anerkennen müssen, so ergiebt sich hieraus für uns von selbst das Recht einer

selbständigen Prüfung dessen, was die verschiedenen Religionen als oberste Norm vorschreiben. Denn wenn einfach nur die Überlieferung entschiede, so würde diese hier wie dort gelten; die Herrschaft aber würden alsdann die schlauesten Hüter einer intoleranten Religion erringen und diese Herrschaft dazu verwenden, die anderen Religionen zu unterdrücken.

Für den rechtlich denkenden, der einen derartigen Religionskrieg vermieden sehen will, wird deshalb das Recht der selbständigen Prüfung zur gebieterischen Pflicht. Führt uns nun diese Prüfung wohl zur Anerkennung des Christentums, so bleibt zu untersuchen, ob auch der alle Verhältnisse beherrschende Standpunkt der katholischen Kirche berechtigt ist oder nicht. Es ist dies um so nötiger, weil die römische Kirche auch auf die politischen und socialen Verhältnisse vieler Staaten einen hervorragenden Einfluss ausübt, und weil sie indertat schon von vornherein hauptsächlich von der Absicht geleitet worden ist, die Herrschaft zu erringen und die anderen Religionen zu unterdrücken.

Kants Schriften Leipzig 1838/39 I. 234, 248 VI. 311, 343, 405/7.

Da der Standpunkt, den die römische Kirche der Geschichtsschreibung gegenüber einnimmt, der unmittelbare Ausfluss des katholischen Systems ist, so hat eine Prüfung des Rechtes der katholischen Geschichtsschreibung von einer Untersuchung des Systems der römischen Kirche auszugehen.

I.

Eine Frage von entscheidender Bedeutung.

Die katholische Kirche gibt sich für eine von Christus gestiftete völlig freie Gesellschaft aus, die hinsichtlich ihrer Rechte nicht vom Staate abhängig sei. Sie hat dann aber auch weiter den Anspruch auf die *Obergewalt* über die christlichen weltlichen Fürsten erhoben, der nunmehr mit dem Papsttum untrennbar verbunden ist. Wie die katholischen Laien dem Episkopate unterworfen sind, so sollen die Oberhäupter der Laien dem Oberhaupte des Episkopates untergeben sein. Diesem gebührt nach der von der katholischen Kirche entwickelten Religionslehre die höchste Gewalt. Und schliesslich wurde

Syllabus vom J. 1864 Satz 19/20 u. 24/30.

Syllabus Satz 23, 34, 42 v. Ranke Weltg. VII 75/76, 309/11. HefeleKonzilieng. VI. 315/317.

Janus S. 260.

Kath. Katechismus der Erzdiözese Köln 1879 S. 41/45 u. 73.

die Unfehlbarkeit, welche die Kirche *sich* zuschreibt, von ihr, der Unfehlbaren, direkt dem Papste zuerkannt. — Von diesem Gesichtspunkte aus muss also ein gut katholischer Schriftsteller die Geschichte beurteilen. Ihm muss alles lobenswert erscheinen, was den Beschlüssen der Konzile und den Geboten der Päpste entspricht, und mithin insbesondere alles dasjenige, was zur Herstellung der Kircheneinheit und zur Beseitigung der Häretiker führt, sowie dasjenige, was die Obergewalt der Päpste über die Könige und Kaiser bekräftigt. Alles muss ihm dagegen verwerflich und in seinen Folgen verderblich erscheinen, was die Einheit der Kirche oder die Machtbefugnis der Päpste beeinträchtigt. *Im Princip ist für ihn jede Vermittelung ausgeschlossen* und die Beseitigung eines etwa zeitweise geduldeten Mittelweges bleibt demnach immer anzustreben.

Syllabus v. J. 1864 S. 22.

Ist nun „die Kirche“ *wirklich* unfehlbar, *ist* der Papst Stellvertreter Petri und Christi und Statthalter des nicht irrenden Gottes, so *ist ihm auch zu folgen;* die christlichen Nationen dürfen nichts anderes wollen, als sich dem Willen ihres Gottes zu unterwerfen, der ihnen durch den Mund des unfehlbaren Statthalters dieses Gottes kund getan wird. Jedes Sonderinteresse einer einzelnen Nation muss hiergegen zurücktreten. Ideal schön muss also der gut katholische Schriftsteller sich den Zustand denken, bei dem der irdische unfehlbare Vertreter des allgütigen, allwissenden, allmächtigen und gerechten Gottes die Geschicke der Christenheit leitet.

Auf der andern Seite aber: *Wenn* Kirche und Papst das *nicht sind*, was sie zu sein behaupten — was sind sie alsdann?! Was ist alsdann „die Kirche“ und deren Oberhaupt, der Papst, welcher die Untertanen des Eides gegen ihren Landesherrn entbindet und sie so zum Meineid verleitet, welcher den Fürsten gebietet, ihre Untertanen auf's grausamste zu verfolgen, ihnen die schützenden Rechtsformen zu entziehen, und der die Kinder veranlasst, ihre Eltern zu denunziren und sie der scheusslichsten Misshandlung auszusetzen, blos deshalb, weil sie nicht der Religion der katholischen Kirche folgen?

Vergl. Hefele V 64/65. 583, 720/722, 742/757, 816/17. 868. 872/894. 902/909. 956/57. 1001 1009 etc.

Janus 254/265

II.

Es gibt eine spezielle „Religion der katholischen Kirche."

Alle Christen stimmen darin überein, in Christus ihren massgebenden Lehrer und Herrn und in den Aposteln die von ihm berufenen Verkündiger seines Willens und seiner Lehre zu erblicken. Auch darin sind alle Christen einig, dass das neue Testament Schriften enthält, welche zur Übermittlung der Lehre Christi und der Apostel dienen. Von diesem, allen Christen gemeinsamen Boden ausgehend, wollen wir versuchen, bezüglich der Einrichtung der „Kirche" durch Christus zu einem Resultate zu gelangen, welches wir als unwiderleglich betrachten dürfen. Sofort aber müssen wir uns fragen, ob denn nicht diejenige Kirche, über deren Einrichtung durch Christus wir uns ein richtiges Urteil zu bilden streben, *schon bei der Sammlung der Schriften zum neuen Testament ihr spezielles Interesse hat einwirken lassen.* Wir lesen nämlich, dass in den ersten Jahrhunderten es mehr als vier Evangelien und mehrere Apostelgeschichten, sowie verschiedenartige Sammlungen von christlichen heiligen Schriften gegeben hat, und dass die Zusammensetzung des neutestamentlichen Kanons mehrfachen Schwankungen unterworfen gewesen ist. Und weiterhin zeigen sich uns in den jetzigen Schriften des neuen Testamentes ausser *den* Verschiedenheiten des Inhaltes, die als gegenseitige Ergänzungen angesehen werden können, auch solche, welche mehr oder weniger erhebliche *Widersprüche* bilden.

Die Kritik der Schriften des neuen Testamentes ist aber eine Arbeit, welche die Fachgelehrten noch für eine unabsehbare Zeit beschäftigen wird. Dabei wird diese Kritik indess nie den Erfolg haben, den in seiner Grossartigkeit einzig dastehenden Eindruck abzuschwächen, den das Leben und die Lehre des Heilandes hervorgebracht haben. Und da wir trotz aller Kritik über letztere die zuverlässigsten Mitteilungen stetsfort in den Schriften des neuen Testamentes finden, so bleibt es dem Verfasser fern, deren Glaubwürdigkeit dort in Frage zu stellen, wo nicht Widersprüche in Angelegenheiten von fundamentaler Wichtigkeit es zur *Notwendigkeit* machen, uns für die eine *oder* andere Auffassung zu entscheiden. — Sobald

Syllabus 19.

Kath. Katechismus S. 10/12.

Vgl. Zahn. Neutest. Kanon I 326, 430; 582; 613; 631/632. 771, 776/77, 942. 961/962. Ev. Lucas I 1 W. Bousset: Justins des Märtyrers Evangelienzitate S. 2. 6, 9/10, 32, 45/52, 62-70, 114.

Hefele Konzilieng. I 749. II 55.

Harnack: Preuss. Jahrbüch. Jan. 93 S. 51/52.

Dogmeng. I 304/315.

Vergl. Matth. XX 20/22 mit Marcus X 35/40; Marcus XV 32 mit Lucas XXIII 39/43 u. a.

Syllabus v. J. 1864 Satz 21.

wir aber nun an der Hand der Schriften des neuen Testamentes beginnen, uns in die vorgenommene Untersuchung zu vertiefen, tritt uns der Ausspruch der römisch-katholischen Kirche in den Weg, dass *sie* die *Macht* habe, *dogmatisch zu entscheiden, dass die Religion der katholischen Kirche die einzig wahre Religion sei.*

Wir erfahren es aus dem Syllabus selbst, dass es *eine spezielle „Religion der katholischen Kirche" gibt.*

III.

Das Christentum vor der Religion der katholischen Kirche.

Die starre Erklärung des Syllabus schneidet jede Untersuchung der Christen über ihre Religion ab und fordert volle Unterwerfung unter eine bestehende Autorität.

Marc. IX 34/35, X 42/45. Mth. XX 25/28 XXIII 8/10, Joh. XVIII 36. Luc. XVII 20/21, Gal. II 4/12, Eph. V 21, I Cor. X 15, XIV 26/31. XVI 15/16. II. Cor. I 24. I Petri V 3/5.

In den Evangelien und Apostelbriefen, die doch auch zum Kanon der katholischen Kirche gehören, finden wir aber *keinen* Organismus, der, als Kirche, die Selbständigkeit der christlichen Gemeinden aufhebt und die Christenheit beherrscht. Vielmehr zeigen sie uns die Absicht des Heilandes und seiner Apostel, einer derartigen Beherrschung der Christenheit vorzubeugen.

Röm. XII 9/21, I. Cor. XIII 1/3. Gal. V 6, 13, 22. Marc. III 35, XII 29/31. Joh. XIII 34/35, XV 12/13 u. 17, Luc. X 30/37.

Joh. III 16 u. 36, VI 47 Matth. XI 27. Röm. VI 4/9, VIII 32, Eph. I 20/22. Marc. IX. 43-48, X 28/30 u. v. a. Mth. XVIII 20, XX 25/27, XXIII 8/10. Galater II 4/6 und 11/16, III 15, V 1 u. 13.

Vgl. Uhlhorn Kampf des Christentums 320. Harnack Dogmeng. I 119/120.

Somit bestand die Einigkeit der Christenheit im Ringen nach Vollkommenheit und Heiligkeit mit gläubigem Aufblick zu Christus, ausgehend von dem Bestreben, ihm nachzufolgen im Gehorsam gegen Gott und in aufopfernder Nächstenliebe, welche auch durch die Verschiedenheit der religiösen Anschauung nicht aufgehoben werden sollte. Nach den *Evangelien* und *Apostelbriefen* genügt zum Glaubensbekenntnis der Christen der Glaube an Christus, den Sohn Gottes, der als Erlöser der Gläubigen am Kreuze gestorben und wieder auferstanden ist, verbunden mit dem Glauben an ein ewiges Leben und an Gottes Gericht im Jenseits. *Ausgeschlossen* von diesem Glaubensbekenntnis bleibt der Glaube an eine die Christenheit beherrschende Korporation d. h. an eine herrschende Kirche *mit* der Befugnis, *Dogmen* zu verkündigen, an welche die gesamten Christen glauben müssten.

Matth. XVIII 18, XX VIII 20.

Dem Auftrage Christi, *seine* Lehre und Gebote zu verkündigen, entsprachen die bevollmächtigten Apostel

nach bestem Wissen und Gewissen; sie betrachteten eben *Christum* als den *alleinigen* religiösen Gebieter über die Christenheit, und sich selbst als seine Diener. Als solche hielten sie sich *nicht* berechtigt, durch ihre Vereinigung eine *gesetzgebende* religiöse Versammlung zu bilden, und so an die Seite oder gar an die Stelle der Autorität ihres Meisters eine andere Autorität zu setzen.

Matth. XXIII 8/10, Marc. VI 7/13 u. 30. VIII 34. I. Cor. III 5/6. XII 4/12 II. Cor. I 24, IV 5. Phil. I 1, II. Petri I I u. a.

Und nirgends ist in den vier Evangelien und in den Briefen der Apostel gesagt, dass die von Christus den Aposteln verliehene Vollmacht, zu binden und zu lösen, von diesen auch auf andere Personen oder auf eine Behörde übertragen werden könne. Die Vermittelung der „Kirche“ zur Seligkeit kommt in diesen Schriften nicht in Betracht. Niemals ist dort durch ἐκκλησία *eine kirchliche Corporation* bezeichnet, *deren Leitung und Gesetzgebung* sich die ganze Christenheit zu unterwerfen habe, und *nie* sind an *eine solche* durch Christus die Verheissungen gerichtet, welche seinen eigenen Beistand oder den des heiligen Geistes verkündeten; letztere ergingen entweder an seine Jünger oder an die Gläubigen im allgemeinen

Luc. XXIII 43 I. Tim. II 5.

Matth. XVIII 20, XXVIII 20. Lucas XI 13. XXIV 49. Joh. XIV 14/26, XV 26. XVI 7.

Zur Zeit der Apostel und ersten Evangelisten bestand nichts von der Organisation, die heute als „katholische Kirche“ die Herrschaft über die Christenheit beansprucht. Christus und die Apostel legten den entscheidenden Wert auf die *Gesinnung* und *den* Glauben, welcher sich durch *werktätige Nächstenliebe* kund gibt. Von der Betätigung der Nächstenliebe liess Christus durch keine *Kirchensatzungen* seines Volkes sich abbringen, obgleich deren Vertreter die Verfolgung gegen ihn bis zum Tode am Kreuz ausdehnten. Nicht auf die Beobachtung äusserer Gebräuche legte Christus den entscheidenden Wert, sondern auf die Betätigung einer christlichen liebevollen Gesinnung. Wohl sollen auch die Christen in ihren Gemeinden an den Gebräuchen der Taufe und des heiligen Abendmales zu allen Zeiten mit der liebevollsten Pietät festhalten, weil sie durch würdige Vollziehung dieser feierlichen Handlungen dem Willen und dem Beispiele des Erlösers und seiner Apostel folgen. Aber so hoch sie diese geheiligten Gebräuche auch halten mögen, so machen sie doch nach den Evangelien und Apostelbriefen nicht das *Wesen* des Christentums aus. *Ohne* Taufe oder eine andere kirchliche Förmlichkeit

Matth. XXII 37/40. Marc. III 1/6, VII 5/9. u. 14/23. Röm. XIV 1/19. I. Cor. XIII. II. Cor. III 17. Gal. III 26, V 6. I. Tim. I 5.

Vgl. Marc. II 23/28, III 1/6, VII 1/9, u. 14/23, XII 29/31 u. 41/44. I. Cor. VII 19 VIII 8/13. Gal. V 6.

Marc. I 9/10. Matth. XXVIII 19. Joh. IV 2.

Marc. VI 7/13 Matth. X Luc. IX 1/6, X 1/20 Mth. XX 22/23. Marc. X 35/39, Lucas XII 50. Mth. III 11. Marc. I 7/8. Lucas III 16. Joh. I 33. Joh. IV 24. Galat. IV 6/7, V 22/26. Epheser I 12-23, II 20/22, III 16/19.

berief Christus seine Jünger, und auch als er sie zuerst zur Verkündigung des Evangeliums aussandte, ordnete er sie nicht an. Wenn Christus von der Taufe sprach, so war seine Rede meist eine *sinn*bildliche. Die Taufe, welche dem Erlöser selbst zugeschrieben wird, *ist die mit dem heiligen Geiste,* und *geistig* soll *seine unmittelbare und unbegrenzte Herrschaft über die Gläubigen sein.*

I. Tessal. II 8 u. 11.

Römer I 7 u. 13 VIII 12 u. 29/36, XIV 10-21. I. Cor. I 1/2, V 13. VI 5/6, VIII 11/13, X 15 II. Cor. I 1 u. 24. Gal. I 1/2, V 13. Eph. I 1. V 21, VI 21-24. Col. I 2. Vgl. auch Matth. XI, 27 XVIII 20. XXIII 8/10. Marc. III 35, VII 1/23 VIII 34/38, IX 33-48, X 35/45 XII 29-31. Joh. III 16. V 24, VIII 51. I. Tim. II 5 u. a.

Wenn auch Paulus seine erste Sorge für Neubekehrte mit der einer Amme vergleicht, und die nachfolgende mit der eines Vaters für seine Kinder, so sollten aus diesen seinen Kindern doch selbständige Christen werden, die er als seine Brüder anredet, welche gemeinsam Gott als Vater und Jesum Christum als ihren Herrn verehren. Diese christlichen Brüder haben in religiöser Selbständigkeit ihre Beziehungen zu Gott und Christus sowie zu den christlichen Mitbrüdern zu regeln. Gemeinsam mit diesen bilden sie die christlichen Gemeinden. Von der richtigen Pflege dieser religiösen Beziehungen erklären die genannten Schriften unser Seelenheil abhängig. Aber nur der *einzelne Mensch* besitzt in diesem Sinne eine Seele, und ebenso gehört das Gewissen *den Individuen* an. Dem entsprechend gehört zum *Wesen* des Christentums die durch Johannes den Täufer bereits vorbereitete *Erweckung der Gewissen der einzelnen.*

Joh. XVII 17/18, IV 24.

Wie die Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums wahrhaftig blieben, da sie von der Wahrheit ihrer Verkündigung durchdrungen waren, so sollte auch jeder einzelne von denen, an welche die Apostel sich wandten, wahrhaftig bleiben und nach *eigenem* Ermessen sich entscheiden, ob er den von ihnen empfohlenen Weg zur Seligkeit wähle. Denjenigen aber, deren freie, durch keinen äussern Zwang beeinflusste Entscheidung sie hierzu geführt hatte, erteilten die Apostel bei gegebener Veranlassung die Weisung, dem gewissenhaften und befähigten Lehrer zu folgen, den sie als *solchen* namhaft machten. Auch halfen die Apostel wol zur Bildung der christlichen Gemeinden, aber das Streben der Apostel ging nicht dahin, den Einzelgemeinden ihre Selbständigkeit zu nehmen. Einzelne Briefe der Apostel gewähren uns auch einen Einblick in das Verhalten der Christen in ihren Gemeinden; sie zeigen uns, dass die einzelnen Gemeinden selbständig die Ordnung zu handhaben und in ihrer Weise für die Beobachtung der christlichen Gebräuche Sorge zu tragen hatten.

I. Cor. VII 6, X 15.

Vergl. I. Cor. V 13, II. Cor. II 5/9. I. Cor. X 15, XIV 26/31, XVI 15/21. I. Petri V 1/5.

IV.

Beginn der katholischen Anschauung und der katholischen Kirche im 2. Jahrhundert.

Wie konnte nun aber eine Vereinigung *christlicher* Bischöfe dahin gelangen, sich als „katholische Kirche" zur Beherrschung der Christenheit zu erheben, und *ihre* Dogmen dem Willen und den Gesetzen Gottes gleichzustellen?

Im zweiten Jahrhundert wurde ein gewisses Unbehagen in der Christenheit darüber empfunden, dass philosophirendes Nachdenken vielfach die Meinungsverschiedenheiten der Christen in den Vordergrund stellte, und dass jüdischer Dünkel das Gefühl der Brüderlichkeit unter den Christen beeinträchtigte. Es war dies also eine Veranlassung, um wohlmeinende Männer in dem Bestreben zu vereinigen, möglichst den Elementen entgegen zu arbeiten, welche die Einigkeit der Christen störten.

Hatch-Harnack christliche Kirchen im Altertum95, 115-116. Neumann I 49-51. Dr. Loening 8, 117. Ritschl altkath. K. 2. Aufl. 350, 399.

Nun traf es sich, dass um jene Zeit das religiöse Lehramt mehr und mehr die Aufgabe der Bischöfe wurde. Von wem sollten nun etwaige Versuche zur Verständigung ausgehen? Das Übergewicht, welches die christliche Gemeinde zu Jerusalem zeitweise besessen hatte, war seit der Zerstörung dieser Stadt durch die Römer vollständig erloschen. War es zu verwundern, dass die Bischöfe unter sich nach einer Verbindung strebten, um die lebhaften und störenden Meinungsverschiedenheiten möglichst auszugleichen? War aber die Einigkeit der Christen dadurch in störender Weise beeinträchtigt, dass die Einzelmeinungen zu sehr geltend gemacht wurden, so lag das Gegenmittel darin, auf die Geltendmachung der Einzelmeinungen insoweit zu verzichten, wie dies zur Herstellung grösserer Einigkeit notwendig erschien. Der einzelne, so schien es, musste im Interesse der Christenheit dies Opfer bringen. Und das Verdienst der freiwilligen Unterordnung des einzelnen unter die Majorität erschien um so grösser, je mehr er von der Richtigkeit seiner Anschauung durchdrungen war.

So bildete sich die katholische Anschauung aus, es als ein Verdienst anzusehen, die eigene Überzeugung einer kirchlichen oder geistlichen Autorität unterzuordnen, die durch den Episkopat einer katholischen Kirche gebildet oder von ihm anerkannt wurde.

Bei zahlreichen Orden kam in der Folge diese Anschauung zur Geltung. Mit ihr war aber notwendig verbunden, dass (neben Christus) eine religiöse Autorität sich bildete, die sich für kompetent erklärte, massgebende Entscheidungen in Streitfällen zu treffen.

Wohlgemeinte Versuche der Bischöfe, störende Meinungsverschiedenheiten auszugleichen und die Einigkeit der Christen zu fördern, mussten aber doch dahin führen, zu zeigen, dass Christus und seine Apostel verschiedene religiöse Fragen als offene hinterlassen haben. Der diesen Fragen aufgedrückte Charakter *musste also auch von denjenigen Christen anerkannt werden, welche dem Heiland und seinen Aposteln folgen wollten.*

Die Bischöfe standen an einem Scheidewege. „Niemand ist gut ausser Gott“, war der Ausspruch Christi,
Marcus X 18. Joh. X 30. obgleich er sich eins wusste mit Gott, seinem Vater. Aber ausser ihm war eben niemand eins mit Gott. Anleitung
I Tim. II 5. zum Streben nach der durch Christus vermittelten Versöhnung mit Gott haben die Apostel zwar gegeben. Aber
Matth. XVIII 18. do. XX 25/27. do. XXVIII 20 Marcus IX 34/42. do. X 42/45. I Petri V 3/5. II Cor. I 24. Matth. XXIII 3/10. ungeachtet der ihnen von Christus verliehenen besondern Vollmacht blieben die Apostel stets dessen eingedenk, dass sie nicht zum Herrschen berufen waren, sondern zur Verkündigung der Gebote Christi, und dass Christus allein der massgebende Lehrer und Meister seiner Gläubigen bleibe.

Die von Christus ausgehende Begeisterung veranlasste zahlreiche Personen, Prediger des Evangeliums zu werden. Und jeder begeisterte Verbreiter des Christentums musste ja den lebhaften Wunsch haben, dass man seiner Verkündigung Glauben schenke und *ihr Folge*
II Cor. II 9 VII 15 II Thess. III 14. Phil. II 12/29. I Cor. XVI 15/16. *leiste.* Soweit war also der Wunsch dieser Prediger, *Gehorsam* zu finden, berechtigt und mehrfach wird dieser Wunsch in den urchristlichen Schriften unterstützt. Aber dies Verlangen nach Gehorsam gegen die Lehre Christi, so weit diese dem Willen des Heilandes entsprechend vorgetragen wird, führt gar leicht die Vortragenden in die Versuchung, die Bedeutung von Mittel und Zweck zu vermischen. Statt dass die Lehrenden nur *das Mittel zur Verbreitung des Christentums* sein sollten, wird alsdann das Christentum dazu benutzt, um die Hörer *zum Gehorsam gegen die Leiter des christlichen Religionsunterrichtes* zu verpflichten. Es wird so der Gehorsam gegen Menschen an die Stelle des Gehorsams gegen Christus

gesetzt, und den unterrichteten Christen das Recht abgesprochen, selbst zu prüfen, ob der erteilte Religionsunterricht frei von Irrtum und Täuschung sei.

So soll nun nach dem Willen des katholischen Episkopates an die Stelle der auf freier Prüfung beruhenden eigenen Erkenntnis und des hierauf gegründeten festen, innigen und dankerfüllten Glaubens an den Heiland, wie ihn die von Christus bevollmächtigten Apostel zu verbreiten suchten, eintreten der blinde Gehorsam gegen die Lehre und die Anordnungen des katholischen Episkopates, obgleich dieser seine Vollmacht nur aus eigenmächtigem Verfahren, das er auf äussere Nützlichkeitsgründe stützt, herzuleiten vermag.

Es ist indessen nicht wahrscheinlich, dass die Bemühungen der Bischöfe, durch gütliche Verständigung die Einigung zu erzielen, einen erheblichen Erfolg hatten, bevor ihn die Lehre der Ignatius-Briefe erleichterten. Nach diesen Briefen sollte aber der Christ (als Laie) sich dem Bischofe ebenso unterordnen, wie dem Heiland selbst.

Wie sehr erschien die Aufgabe der nach einigender Verständigung strebenden Bischöfe erleichtert, wenn diese Briefe Anerkennung fanden! Um in ihrem Bereiche die Einigung zu erzielen, brauchten alsdann ja nur die Bischöfe selbst sich den Beschlüssen zu unterwerfen, die sie mit einer massgebenden Mehrheit auf ihren Versammlungen fassten. Und *die Absicht* einer solchen Unterwerfung musste wohl schon als vorhanden angenommen werden, wenn die Bischöfe sich versammelten, um eine Einigung zu erzielen. Auch werden in Hinblick auf die gestellte hohe und wichtige Aufgabe und auf das gemeinsame Interesse die Bischöfe *in dieser Absicht sich gegenseitig bestärkt haben.* War aber erst die Einigung in den Bereichen der einzelnen Konzilien angebahnt, so stellte sich auch schon die Einigung der ganzen Christenheit als Ideal in Aussicht. Bald gefielen die Bischöfe sich in dem Gedanken, als *die massgebende Autorität der katholischen Kirche die ganze Christenheit zu leiten.*

Es konnte indess nicht ausbleiben, dass in der ersten Zeit das Einzelgewissen bei manchem Bischof sich doch gegen eine solche Überhebung der Bischöfe auflehnte, wie sie in den Ignatius-Briefen enthalten ist. Denn die Lehre der Ignatius-Briefe, dass der Christ (als Laie) deshalb jemand gehorchen und ihn als geistige

Autorität anerkennen müsse, weil der Betreffende ein Bischof und dadurch auch Mitglied einer kirchlichen Korporation geworden ist, findet sich weder in den Evangelien noch in den Briefen der Apostel. Der Ausdruck „Bischof“ kommt in den Evangelien, in den Briefen des Petrus und Johannes, sowie in den Briefen des Paulus an christliche Gemeinden kaum vor. Wohl ist der Philipper-Brief gerichtet an alle Heiligen in Christo Jesu, die zu Philippi sind, samt den *Bischöfen* (ἐπισκόποις) und Diakonen (διακόνοις). Dies zeigt aber nur, dass kein *einzelner* Bischof als Leiter der Gemeinde in Philippi vorhanden war. Hätte der Gehorsam der Christen gegen den Bischof im Sinne der Ignatius-Briefe dem Willen Christi und der Anschauung der Apostel entsprochen, so hätten die letzteren dies gewiss in *jedem* der obenerwähnten Briefe gesagt; denn als gewissenhafte Verkünder des Willens des Heilandes hätten sie alsdann es wohl in jedem dieser Briefe sagen *müssen*. Nun steht aber etwas derartiges in *keinem* der Apostelbriefe, die an die eine oder die andere christliche Gemeinde gerichtet sind. Wo Petrus einmal den Hirten und Aufseher oder Bischof (ἐπίσκοπον) der Seelen erwähnt, da ist Christus damit gemeint.

I Petrus II 25.

Es entstand somit für den Episkopat, welcher begann sich zusammen zu schliessen, um als Leiter der *Einen* katholischen Kirche die ganze Christenheit zu beherrschen, ein eigentümliches Verhältnis. Christen waren die Bischöfe und wollten es auch in Wahrheit sein. Auch sie hatten also dereinst Rechenschaft über ihr Verhalten abzulegen und auch ihnen stand also Seligkeit oder Verdammnis bevor. Aber auch in ihnen stritten zwei Naturen gegen einander. Das christliche Gewissen der Bischöfe hatte zu streiten mit der einmal angeregten und den Menschen eigenen Neigung zu herrschen. Man suchte sich nun mit dem Gewissen abzufinden, ohne von dem Herrschen abzustehen. Es geschah ja anscheinend nur zum besten der Christenheit, zur notwendig gewordenen Förderung der Einigkeit, dass man eine gute Organisation anstrebte, ohne die eben nichts erhebliches erreicht werden konnte. Und recht hoch musste diese Organisation gehalten werden, um von dem einzelnen Bischof das Opfer der eigenen Überzeugung verlangen zu dürfen. Dieser sollte demnach keine *persönliche* Herrschaft führen, sondern seine Autorität nur als Mitglied *seines Standes*

Vergl. Römer VII, 6. I Cor. V, 7/8 u. a.

Vergl. Harnack Dogmeng. I 344 u. f.

und als *dienendes* Glied der *herrschenden katholischen Kirche* besitzen. Und wenn nun auch die Bischöfe wohl selbst die Leitung der Kirche in ihrer Hand behielten und ein auf Erden sonst niemandem verantwortliches Regiment anstrebten, so hatte man diese Bischofsherrschaft doch mit einem verhüllenden Gewand umkleidet. Zugleich gewann der volle Gehorsam, den der Bischof von den Diöcesanen beanspruchte, dadurch einen annehmbareren Anstrich, dass er nun *laut Bestimmung und im Auftrage der „Kirche“* gefordert wurde. — Von der Verantwortung für die Verfügung der „Kirche“, deren Leitung man dem heiligen Geiste empfahl und zuschrieb, hielt der einzelne Bischof sich aber befreit.

Hefele Konziliengesch. I 89, 173 u. a.

Und nur der Beginn der so eingekleideten Bischofsherrschaft machte einige Schwierigkeit. Denn je länger einzelne Beschlüsse der Bischofsversammlungen Anerkennung gefunden hatten, desto mehr lebten sich Laien und Bischöfe in den Gedanken ein, dass die Konzile berechtigt seien, für alle verbindliche Beschlüsse zu fassen. — Ja, in späterer Zeit würden die gesetzgebenden Bischöfe mit ihrer eigenen Vergangenheit in Konflikt geraten sein, wenn sie die Kompetenz der Versammlungen bestritten und sich nicht deren Majorität gefügt hätten. — Musste dies nun aber selbst der Bischof tun, so hielt er auch um so mehr die ihm unterstehenden Laienchristen hierzu verpflichtet. Jeder Widerstrebende verging sich nun gegen die hohe kirchliche Obrigkeit, und die Bischöfe gingen Hand in Hand, um ihn zum Gehorsam zurückzurufen. Als Leiter der „Kirche“ betrachtete nun der verbündete Episkopat jede Ausdehnung der „Kirche“ als eine Mehrung seiner Macht, wogegen er jede Absonderung von ihr mit allen Mitteln bekämpfte. Die „Kirche“ wurde als die Vorkämpferin für alles Gute, und die ihr Folgsamen als die Seligen gepriesen; die von ihr Abtrünnigen wurden aber als der Hölle verfallen dargestellt, und zwar auch dann, wenn sie als Märtyrer für *den* Glauben verschieden, durch den sie sich auf's innigste mit Christus verbunden hielten. Zur Verbreitung solcher Anschauung trug namentlich der heilige Cyprian bei. — Der organisirte, zusammenhaltende Bischofsbund fand nur ausnahmsweise einen ernsthaften Widerstreit gegen seine Herrschaftsbestrebungen. Denn die meisten Christen sahen in der Beobachtung von Friedfertigkeit und in der Vermeidung von Zanksucht ein Gebot ihrer Religion. Sie glaubten

Vergl. Hatch-Harnack S. 181.

Vergl. Böhringer Kirche Christi und ihre Zeugen I. erste Abt. 417/419.

demnach *gottgefällig* zu leben, indem sie der Lehre folgten, die der *Episkopat* nach *seinem* Gefallen gestaltete Auch wurde den Bischöfen die Durchführung ihrer Lehren dadurch erleichtert, dass recht viele Christen die Sprache nicht verstanden, in welcher die Evangelien und Apostelbriefe geschrieben waren.

Vergl. Zahn I 39/42. Harnack I 380 Anmerkung 1.

Die fortschreitende Organisation der „Kirche" brachte auch ein stets festeres Zusammenhalten des katholischen Episkopates. Die *Ausschliessung* von *der „Kirche"* durch einen Bischof wurdo auch von den andern anerkannt und sie bildete so eine recht empfindliche Strafe, über welche der Bischof verfügen konnte. Die Furcht vor solcher Ausschliessung genügte, um die Befolgung der allgemeinen Vorschriften und der Bussgesetze zu sichern, welche von den Bischöfen in ihren Versammlungen vereinbart wurden.

Vergl. Hatch-Harnack 181

Vom Episkopat wurde nun auch die Meinung erfolgreich begünstigt, dass Leistungen an die „Kirche" von Nutzen für die Erlangung der Seligkeit seien, und diese Meinung wurde alsdann für die Kirche (oder den Episkopat) eine unversiegbare Quelle des Reichtums und Einflusses.

V.

Vergl. Abt. III. S. 110.

Als Kirche entwickelt sich eine Korporation, die als solche kein Gewissen haben kann. Diese Korporation sucht sich die Gewissen der Katholiken zu unterwerfen. Berechnende Klugheit geht ihr nun über Christus und die Wahrheit. — Die Religion der katholischen Kirche.

Wir sahen, wie die Bischöfe, obgleich von wohlmeinenden Absichten ausgehend, durch ihre Versammlungen doch zu dem Bestreben gelangten, gemeinsam *eine die Christenheit beherrschende katholische Kirche zu bilden.* Die Bischöfe mussten zu diesem Zwecke ihre Einzelgewissen gegen die massgebenden Beschlüsse ihrer Versammlungen zurück treten lassen.

Die Bischöfe schufen also eine Orgauisation oder Korporation, die *als solche kein Gewissen* hat, *der sich aber dennoch die Gewissen der katholischen Bischöfe unterordnen. Die Richtschnur für diese Korporation ohne Gewissen ist berechnende Klugheit,* die vor allen Dingen

das *Interesse der Korporation* oder mit andern Worten das *Interesse der katholischen Kirche* wahrnimmt. Da nun berechnende Klugheit die Korporation, und die Korporation wieder die einzelnen Bischöfe leitet, so behält Christus über die Gewissen der Bischöfe nur noch so viel Macht, wie die berechnende Klugheit, die das Interesse der Korporation abwiegt, es gestattet. Die vorzüglichsten Menschen müssen als katholische Bischöfe sich unterordnen, müssen ihre Überzeugung und ihre edelsten Gefühle verleugnen, wenn der Spruch der katholischen Kirche es verlangt. Tun sie es nicht, so stösst die Kirche sie von sich und verfolgt sie. Die katholische Kirche strebt aber weiter dahin, bei *allen* Katholiken die gleiche Verleugnung der Überzeugung durchzusetzen, sobald diese nicht mit den Bestimmungen des katholischen Episkopates oder der „Kirche" übereinstimmt. Die Beherrschung der Gewissen durch den katholischen Episkopat gehört also zum Wesen der katholischen Kirche, während zum Wesen des Christentums die Erweckung der Gewissen zu selbständiger Tätigkeit gehört. — Die von der katholischen Kirche verlangte Verleugnung der Überzeugung heisst aber wieder nichts anderes als: der Klugheit die Wahrheit zum Opfer bringen.

Vergl. Harnack I 381.

Siehe Abt. III.

Der katholische Episkopat tat dies mit grosser Kühnheit. Er wählte das einzig mögliche Mittel, um die Herrschaft über die Gewissen der Christen zu erlangen; und *dies bestand in dem Versuch, sich an die Stelle von Christus zu setzen.* Christus hatte nämlich bei seinen Gläubigen der Idee der Unsterblichkeit und der Vergeltung im Jenseits für die Taten im diesseitigen Leben so grosse Kraft verliehen, dass sie erheblich dazu beitrug, das Christentum unbesiegbar durch die weltliche Macht zu machen. Denn zu den wirksamsten Mitteln jeder politischen Macht gehört die Furcht vor der Strafe und die Hoffnung auf Belohnung; diese vermochten aber nicht, die Christen von ihrem Heiland und dem von ihm verkündeten Gotte zu trennen, da dessen Macht, nicht endende Qual zu verhängen oder ewige Seligkeit zu gewähren, bei weitem alles überbietet, worüber der Staat verfügen kann.

Marcus IV 24.
do. VIII 35/38
do. IX 43/48.
do. X 29/30.
u. v. a.

Marcus VIII 35/38.
do. IX 43/48.
Römer VIII 18 u. a.

Ein *egoistisches* Interesse war also auch nach den Evangelien und Apostelbriefen *im Christentume* gegeben. Es entsprach dies aber zugleich dem tiefsten Bedürfnis des Geistes und Herzens der Christen und ging Hand in

Vergl. Kants Schriften VI 343.

Hand mit einem Idealismus, dem das Vorbild des Erlösers eine sich stets erneuernde Kraft zu verleihen vermochte. Denn die für andere unerreichbare Grösse Christi hatte die Menschen zu ihm hingezogen. Und da sein ganzes Leben von einer unbegrenzten Liebe und Hingabe für die Menschen zeugte, so rief dies in den *frei sich entscheidenden Gläubigen das begeisterte Bestreben hervor, auch ihm die Liebe und Treue bis zum letzten Atemzuge zu bewahren, also lieber jeder Macht bis zum Tode zu trotzen als Christum zu verleugnen*. Nun wirkte diese ideelle Macht des Christentums wohl auch in den katholischen Bischöfen fort. Aber höher als alles *stand bei ihnen das Gebot der „Kirche“ oder ihrer Korporation*. Denn nur bei Befolgung dieses Gebotes konnte der Bischof Mitglied der herrschenden Korporation bleiben; sonst wurde er ausgestossen und als Ketzer behandelt.

Ludwig: Quellenbuch der Kircheng. S. 24. Vergl. auch Böhringer I 28.

Über den Charakter mancher Bischöfe im 2. bis 6. Jahrh. siehe u. a. Michel: „Die römische Kirche“ 22-25, 147/162. Rückert II 497/506. Hauck: Kircheng. I 202/203. Hefele I 87, 90, 135.

Es heisst nun in dem Ignatius-Briefe an die Trallianer: „Denn indem ihr *dem Bischof* euch unterordnet *wie (dem Herrn) Jesus Christus*, scheint ihr mir nicht nach Menschenweise zu leben, sondern nach Jesus Christus“. Erstaunt fragt man sich: Ist es denn möglich, dass ein christlicher Bischof als Lehrer des apostolischen und evangelischen Christentums so etwas geschrieben haben kann? Die Christen sollten sündhaften, unvollkommenen und leidenschaftlichen Menschen folgen wie dem Sohne Gottes, der eins ist mit dem Vater! Hört denn nicht das Christentum vollständig auf, wenn der Christ nicht mehr Christus folgen soll, sondern irgend einem beliebigen Menschen, den man zum Bischof gewählt hat?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein; sie *muss* dahin gehen: *Ein christlicher Bischof kann als Lehrer des apostolischen und evangelischen Christentums dies n i c h t geschrieben haben*. Eine solche Lehre kann nur von einer Korporation ausgehen, *die nicht mehr Christi*, sondern *ihre eigene* Herrschaft über die Gläubigen sucht und die zu deren Erreichung das Christentum benutzen will. Denn die hier gegebene Lehre, dass der Christ dem sichtbaren Bischof, also einem unvollkommenen Menschen, folgen solle wie dem unsichtbaren Christus, dem Urbilde der Vollkommenheit, bereitet die *Abwendung* von *dem* Christentume vor, welches uns die Evangelien und Apostelbriefe bieten, und bildet den Übergang zu einer Religion

die nicht mehr die Religion Christi, sondern die neue Religion der katholischen Kirche ist.

Wenn die Apostel in ihren Briefen an christliche Gemeinden den Gehorsam gegen einzelne mit Namen bezeichnete Lehrer empfahlen, so geschah das, *weil sie diese zur Verkündigung Christi und seiner Gebote gewillt und befähigt hielten, aber nicht weil der empfohlene Lehrer ein Bischof und als solcher Mitglied einer Korporation oder Organisation war, die zur Beherrschung der Christenheit bestimmt sei.* Für die Anhänger des Bischofsbundes sollte aber der Inhalt der Ignatius-Briefe durch das Blut des Märtyrers bekräftigt und über jeden Zweifel erhaben dastehen. In wie weit indess Bischof Ignatius die unter seinem Namen veröffentlichten Briefe selbst geschrieben hat, ist eine viel bestrittene Frage. Hat er die erwähnten, auf den Gehorsam gegen die Bischöfe bezüglichen Stellen wirklich verfasst, so hat er dies eben nicht in der Eigenschaft als Lehrer des apostolischen und evangelischen Christentums und als Diener Christi getan, sondern bereits in der Eigenschaft als dienendes Glied der erstrebten Kirche, welche die Christenheit beherrschen sollte. Er hat dann weniger die Treue gegen Christus als die Treue gegen den Bischofsbund mit dem Tod besiegelt. Manche Jahrzehnte musste der Bischofsbund allerdings kämpfen, bis die in den Ignatius-Briefen enthaltene neue Lehre über die Würde des Bischofs in Fleisch und Blut der zu unterwerfenden Christenheit überging.

Phil. II 12/29. I Cor. XVI 15/16. II Cor. VII 13/15. VIII 23, XII 18.

I Petrus V 1/5. Gal. II 4/12. Marcus IX 34/35. X 42/45. Matth. XX 25/28. XXIII 8/10.

Vergl. Baur Kircheng. I 132, 275 u. f. Ludwig Quellenbuch S. 23. Ritschl altkath. Kirche II. Aufl. 366, 403/407, 453. Loening, Gemeindeverf. des Urchristentums 7/8.

Der Apostel Petrus wandte sich als *Mitältester* an die *Aeltesten*, und im 2. Jahrhundert schrieb der ehrwürdige Polykarp von Smyrna, Schüler des Apostels Johannes, *„ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝ ΑΥΤΩ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ“* nach Philippi, und zwar nicht an einen dortigen Bischof, sondern an die Gemeinde Gottes zu Philippi. Einen energischen Kämpfer für die Beherrschung der Gewissen durch die katholischen Bischöfe und ihre Kirche brachte das 3. Jahrhundert in Cyprian zu Karthago, der den Bischof ungenirt als Vertreter Gottes und Christi hinstellte. Die Pflicht der katholischen Laien, dem Bischofe zu gehorchen, und der katholischen Bischöfe, sich den Beschlüssen der massgebenden Konzilien zu unterwerfen, durfte fortan nicht mehr in Frage gestellt werden; letztere bildeten für die Katholiken die gesetzgebenden Versammlungen.

I Petri V 1.

Ritschl altk. Kirche II. Aufl. 402/3.

Böhringer I 432.

Hefele I 69.

Seine Berechtigung zur religiösen Gesetzgebung für die Christenheit stützt der katholische Episkopat aber auf die Apostelgeschichte des neuen Testamentes. Diese zeigt uns in ihren Mitteilungen, die sich an das sog. Apostelkonzil zu Jerusalem knüpfen, die Grösse des Einflusses, den die nach einer centralen Kirchenherrschaft strebenden Bischöfe zur Zeit dieser Abfassung schon gewonnen hatten. — Die Apostelgeschichte schreibt nämlich in Kap. XV 24 und 28 und XVI 4 den Aposteln im allgemeinen, und insbesondere dem Apostel Paulus, die Absicht zu, an einer *religiösen Gesetzgebung für die Christen* mitzuwirken, und zwar sowohl *auf* dem sog. Apostelkonzil, wie auch *nach* demselben. Nach fast allgemeiner Annahme ist der Verfasser des Evangeliums Lucas auch der Verfasser der Apostelgeschichte. Hierfür spricht auch ihr erster Vers in Verbindung mit Ev. Lucas I 3. Indessen dürfen wir deshalb den Verfasser des Evangeliums Lucas noch nicht als den Schlussredaktor der Apostelgeschichte ansehen. Denn erstens zeigen das Evangelium Lucas und die Apostelgeschichte im einzelnen verschiedene Angaben. Ferner war es für den Verfasser des Lucas-*Evangeliums* wohl eine gegebene Sache, dass er von den Briefen des Apostels Paulus nichts erwähnt; denn das Evangelium schliesst *vor Beginn der Apostel-Tätigkeit des Paulus ab. Ganz anders* läge die Sache aber *für die Apostelgeschichte,* sofern der Evangelist auch der Schlussredaktor derselben wäre. Als solcher hätte der erfahrene Lucas, der sich seiner sorgfältigen Erkundigungen rühmt, die Briefe des Paulus *nicht unbeachtet lassen dürfen,* wenn er über dessen Tätigkeit in Bezug auf das Apostelkonzil zu Jerusalem berichtet. Denn von allen Nachrichten, die Lucas darüber sammeln konnte, mussten doch die betreffenden Briefe dieses Apostels *als die zuverlässigsten angesehen werden.* Wenn nun trotzdem diese Briefe in einer *Apostelgeschichte* vollständig unbeachtet blieben, und in diese *etwas hineingebracht wird, dem man einerseits eine fundamentale Bedeutung beilegt, während es anderseits nach Inhalt und Tendenz den Briefen des Apostels Paulus direkt widerspricht,* muss man alsdann nicht annehmen, dass ein solches Verfahren auf einer berechnenden Absicht beruht?

Vergl. Harnack Dogmeng. I 312/315 Text und Anmerk.

Vergl. Zahn: Neutestamentlicher Kanon I 193. Volkmar: Jesus Nazarenus 19/20.

Holzmann u. Zöpffel: Theolog. Lexikon.

Vergl. Volkmar 20 Vergl. Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt nach Lucas XXIV 12/51 mit Apostelgesch. I 3

Ev. Lucas I 3. Zahn I 193 II Tim. IV 11.

Vergl. Hefele I 69.

Aber von weit grösserer Bedeutung als die *Abfassung* der Apostelgeschichte ist *deren Hinzufügung zu den heiligen Schriften* seitens des katholischen Episkopates. — Sobald der Bischofsbund die Absicht gefasst hatte, die Einigkeit

der Christen durch die von ihm ausgehende Gesetzgebung herzustellen, musste es seine stete Sorge sein, dass zu den Schriften des neuen Testamentes auch die darin enthaltene Apostelgeschichte gehöre. Denn es fehlte in den Evangelien und Apostelbriefen, die fast allen christlichen Gemeinden bekannt waren und von ihnen zur Übermittelung des Christentums für massgebend gehalten wurden, jede Stelle, die sich bei ungezwungener Auslegung zu Gunsten der gesetzgebenden Gewalt des katholischen Episkopates verwenden liess. Vergl. Harnack Dogmeng. I 312/313. Solchem Mangel musste aber abgeholfen werden, wenn die Gesetzgebung und somit die Kirchenherrschaft des katholischen Episkopates durchgeführt werden sollte.

Wir danken es nun der göttlichen Fügung, dass bald nach dem Tode des Heilandes das *Verhältnis der Heidenchristen zu den mosaischen Gesetzen und Gebräuchen* die ganze Christenheit spaltete, und dass diese Meinungverschiedenheit die Veranlassung zu Äusserungen der Apostel bot, die uns vollkommen klar beweisen, dass die Apostel in *keinem* Mitapostel und in *keiner Versammlung der Apostel* eine Autorität erblickten, die sie selbst oder die Christenheit im allgemeinen als geistige Gebieter anzuerkennen hätten. Galat. II 2/13, V 1/6 u. 13. I Cor. III 5/7 u. 21/23. II. Cor. III 17 Denn die Briefe des Apostels Paulus lassen nicht den geringsten Zweifel darüber bestehen, dass der Apostel *keine* gesetzgeberische Befugnis der Versammlung zu Jerusalem anerkannt hat. Entsprechend der Lehre Christi verneint er die Verbindlichkeit ihres Speisenverbotes für die Heidenchristen, empfiehlt diesen aber aus Liebe und *freiem* Entgegenkommen auf die Wünsche der Judenchristen Rücksicht zu nehmen. Marcus VII 18/23. I. Cor. VIII 8/13, X 25/27. Bis zum Anathema verstieg sich dagegen der von heiligem Eifer durchdrungene Apostel Paulus gegen den, der ein anderes Evangelium lehre, als das von ihm verkündete, da er in dem anderen Evangelium den Versuch erblickte, der allein massgebenden religiösen Autorität Christi Abbruch zu tun oder die ihm schuldige Ehrfurcht und Liebe zu verkürzen. Gal. I 8/9. I Cor. XVI 22. Paulus war für die Heidenchristen der Apostel der Freiheit gegen die menschlichen Hüter der jüdischen Gesetze. Ihm blieb gegenwärtig, bis zu welchem Fanatismus gegen seinen Heiland, gegen Stephanus u. a. diese Gesetzeshüter sich hatten hinreissen lassen, Apostelg. VI u. VII und wie in ihm selbst der Gesetzeseifer sich wirksam erwiesen hatte. Nachdem er dann als begeisterter Christ

ein anderer Mensch geworden war, konnte er nicht den Willen haben, *eigenmächtig* religiöse Gesetze zu geben, und konnte nicht gegen die ein Anathema schleudern, welche *ihn* nicht als *religiösen Gesetzgeber* anerkannten.

Vergl. u. a. I Cor. VII 6, 10, 22/23 u. 25. Römer I 1/7.

Sondern nur weil er sich vollkommen sicher wusste, dass er weder eine eigene, noch irgend eine andere von Menschen ausgehende oder gehütete religiöse Gesetzesherrschaft über seine Mitbrüder aufrichten wollte, er vielmehr Christum allein als den religiösen Herrn und Gebieter predigte, konnte er ein Anathema gegen diejenigen aussprechen, die ein anderes Evangelium predigten als er.

Römer I 1, 4. 7/8. I Cor. III 5/11, 22-23. XI 3 XII 5/27. II Cor. I 24, IV 5. Phil. III 20. Col. I 3 II 6/14, 20. III 11, 17.

Paulus wusste, welche Bedeutung er für die Heidenchristen hatte; denn selbst den Felsen Petrus sah er durch die jüdischen Gesetzeshüter ins Schwanken gebracht.

Gal. II 4/6, 11/12. Eph. III 1.

Aber Paulus, dem kein Ansehen der Person imponirte, liess sich auch durch keine Gefahr schrecken. *Als Diener Christi* fühlte er sich stark und frei und blieb fest in der Predigt: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“

Apostelg. XXI 11/14. 2. Cor. III 17. XI 23/27.

Viele Ebjoniten wollten das Christentum zur Hebung der nationalen Theokratie benutzen. So kam es, dass zahlreiche jüdische Christen die Kultusgemeinschaft mit den Juden der Teilnahme an den christlichen Versammlungen vorzogen.

Vergl. Ritschl altkath. Kirche 2. Aufl. 159/160.

Selbst von Jakobus, dem Bruder des Herrn, wird uns berichtet, dass er das Bestreben gehabt habe, die Christen in der religiösen und politischen Gemeinschaft mit den Juden festzuhalten.

Vergl. Prof. Dr. Loening Gemeindeverf. des Urchristentums S. 106.

So erlebte es Paulus, dass ein Teil der Judenchristen den von ihm bekehrten Heidenchristen *äusseres* Verhalten als *verbindliches* religiöses *Gesetz* auferlegen wollte und von dessen Erfüllung die Seligkeit abhängig erklärte.

Apostelg. XV 1.

Paulus sah in solchem Verfahren die Bildung von Sekten, welche er missbilligte; dagegen hielt er die Verschiedenheit äusserer Gebräuche für das Christentum für gleichgültig.

I Cor. VII 18. VIII 8.

Paulus sah voraus, dass, wenn jene Ebjoniten die Oberhand behielten, durch sie die Herrschaft Christi über die Gläubigen mehr und mehr verdrängt werden würde. Der Gehorsam gegen die zur Herrschaft gelangte Hierarchie und die von ihr empfohlenen guten Werke würden alsdann den Christen als einziger Weg zur Seligkeit empfohlen werden.

Vergl. I Cor. XI 3. II Cor. III 17. Gal. V 2 u. f.

Denn von der Kraft *dieser* Anschauung bliebe die Herrschaft der Gesetzeshüter ja abhängig!

Vergl. Marcus VII 1/13.

Gute Werke will der Apostel Paulus wohl auch, aber als den natürlichen Ausfluss des Glaubens an Christus und jener christlichen Gesinnung, welche Christi Gebot der Liebe als das höchste aller Gebote betrachtet. (Gal. V 6. I. Cor. XIII 13,) Paulus erkannte die Schlinge, die dem Christentum durch die jüdischen Gesetzeseiferer drohte; benutzen wollte man es, um seinen innersten Kern zu zerstören. Nicht mehr die *Gesinnung*, deren Veredelung das Reich des Heilandes auf Erden bewirken soll, nicht mehr die sittliche Kraft des einzelnen Christen und seine Herzensgemeinschaft mit dem Erlöser, die ihn zum vollen Gehorsam gegen Christus führt, sollten die Seligkeit des Christen bedingen, sondern die Beobachtung *äusserer Gebräuche* und damit auch *der Gehorsam gegen die Hüter dieser Gebräuche!*

Deshalb konnte auch das Anathema des Paulus im Galater-Brief kaum jemand anderem gelten als den eifrigen Judenchristen, die ihren Mittelpunkt in Jerusalem hatten. (Galater I 9.)

Dabei zeigt uns aber doch das ganze Verhalten von Paulus, dass nicht Feindseligkeit gegen die Mitbrüder zu Jerusalem, sondern nur sein warmes Interesse für die Heidenchristen ihm jenen Ausdruck abgerungen hat, und dass er keineswegs die Absicht hegte, den eifrigen Judenchristen zu Jerusalem die christliche Gemeinschaft oder die Liebe aufzukünden. Vielmehr war es sein fortgesetztes Bestreben, die Heidenchristen zu einem Liebeswerk für die Judenchristen zu Jerusalem anzuhalten. (I Cor XVI 1/3. II Cor. VIII, IX.)

Ja, Paulus geht in seiner Liebe für die Israeliten so weit, dass er *zu ihren Gunsten* Römer IX 3 schreibt: „Denn ich selbst wünschte ἀνάθεμα zu sein ἀπὸ τοῦ χριστοῦ.“

Es sind weder die jüdischen Gebräuche im allgemeinen, noch das vom sog. Apostelconzil zu Jerusalem den Heidenchristen empfohlene Verhalten, wogegen Paulus sich ereifert. (Vergl. Römer III 1-2. IV 10/12. I Cor. IX 20.) Auch in dieser Hinsicht empfiehlt er vielmehr freundliches Entgegenkommen aus freier christlicher Liebe. (I Cor. VIII 8/13.) Aber von falschen Brüdern, von bösen Arbeitern und falschen Aposteln spricht er, wenn ein Teil der Christen einem andern Teil äusseres Verhalten als *verbindliches religiöses Gesetz* auferlegen will und von dessen Erfüllung die Seligkeit abhängig erklärt; unablässig kämpft er gegen diese. (Phil. III 2 u. f. Gal. II 4. II Cor. XI 12/22.)

Gal. I 10/17. Gal. II 4/6. 11.

I Cor. XII 4/13 II Cor. III 17. IV 5. Phil. I 1/10.

Phil. IV 12/13. Gal. I 10/11, II 4, III 24-26. Gal. V 1/2.

Gal. IV 22/31. Gal. V.

II. Cor. IV 5/7. XI 10. Gal. I 1, 11/12. 13/17. II 20. Phil. I 9/10, 21.

Unerschütterlich hält der Apostel Paulus fest an der religiösen Unabhängigkeit von Menschen. Wie er als uneigennütziger Diener Christi nicht müde wird, für die Verbreitung des Evangeliums zu wirken, so wird er auch nicht müde, den von ihm bekehrten Heidenchristen auseinanderzusetzen, dass sie gemeinsam in allem Knechte Gottes und Christi seien, dass aber diese Knechtschaft gegen den himmlischen Vater und ihren Heiland sie auf Erden anderseits von jeder kirchlichen Gesetzesherrschaft freimache und ihnen die Pflicht auferlege, diese religiöse Freiheit als ein wertvolles Vermächtnis ihres Heilandes treu zu bewahren. Auch aus dem alten Testamente sucht er Belege für die Freiheit der Heidenchristen abzuleiten. Ausführlich setzt Paulus den von ihm bekehrten Christen auseinander, dass der Segen des Christentums vollständig für sie verloren gehe, wenn sie nicht in der christlichen Freiheit beharrten. Seine ganze Kraft setzt er ein, um seinen christlichen Mitbrüdern die Freiheit zu bewahren, die ihm sein Glück und seine Seligkeit verbürgt, nämlich die Freiheit, Christus nach dem eigenen, persönlichen Verständnis in sich aufzunehmen, sich von ihm durchdringen und in allem Denken und Handeln bestimmen zu lassen.

Vergl. Th. Zahn Neutestamentl. Kanon I 265, 273/276, 790, 835, 837, ferner 807.

Die Ansicht des Apostels Paulus war für jeden, der sie kennen wollte, in seinen Briefen mit voller Klarheit ausgedrückt, und zwar besonders in seinen Briefen an die Korinther und Galater. — Und zu dem, was seit der Apostelzeit am meisten in den christlichen Gemeinden bekannt und hochgeschätzt wurde, gehören gerade besonders die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther und Galater. Wie allgemein ferner die Aposteltätigkeit des Paulus bekannt war, geht daraus hervor, dass *nur er „der Apostel“* schlechthin hiess.

Nur gleich gut beglaubigte Schriften anderer Apostel konnten mit den Schriften dieses wirksamsten Verbreiters des Christentums an Zuverlässigkeit gleichgestellt werden. Die Apostelgeschichte gehörte *nicht* zu diesen Schriften. Im Widerspruch gegen die Briefe des Paulus hätte sie keinen bleibenden Einfluss ausüben können, wenn der katholische Episkopat ihrer nicht bedurft hätte, um irgend einen Anhalt in den heiligen Schriften zu haben, durch den er seine Gesetzgebung zu rechtfertigen vermöchte. Von den verschiedenen Apostelgeschichten, die sich dar-

boten, wurde vom katholischen Episkopate also diejenige in die heiligen Schriften hineingebracht, durch die er glaubte, die von ihm ausgehende Gesetzgebung stützen zu können, obgleich ihm bekannt sein musste, dass gerade die betreffenden Stellen der Kap. XV und XVI dieser Apostelgeschichte durch die Briefe des Paulus als falsche Darstellung verurteilt erschienen.

Vgl. Harnack I 312-313 Lexik. der Theol. von Holtzmann und Zöpffel: Apokryphen. Hefele I 69.

Freilich konnte die definitive Feststellung des neutestamentlichen Canons erst geschehen, nachdem der katholische Episkopat sich einen massgebenden Einfluss bei dem grössten Teile der Christenheit errungen hatte.

Vergl. Zahn I 632. Hefele I 749. II 55.

Alles liess sich ändern, nachdem der katholische Episkopat dem neutestamentlichen Canon eine Apostelgeschichte zugefügt hatte, nach welcher sämtliche Apostel dem Concil zu Jerusalme die Befugnis zur Gesetzgebung für die Christenheit zuerkannt hatten, indem der Episkopat nun hieraus auch für sich die Befugnis ableitete, die Christenheit *seiner* Gesetzgebung zu unterwerfen. Es wurde hierdurch der „Kirche“ oder dem katholischen Episkopate wohl mehr geopfert, als die meisten seiner Mitglieder gedacht hatten.

Indem man dazu überging, in den heiligen Schriften dem Paulus durch die Apostelgeschiche eine Anschauung unterzuschieben, welche derjenigen, die er in seinen Briefen klar ausgesprochen hatte, zuwider lief, war das Princip eingeführt, dass zu Gunsten der „Kirche“ Fälschungen erlaubt seien.

Die besondere Tugendhaftigkeit und Heiligkeit, welche die Christen auszeichneten, ehe die Kirchenherrschaft sich geltend machte, verschwand mit deren Emporkommen mehr und mehr. Düstere Schilderungen über die Laster der Christenheit unter der Herrschaft der „Kirche“ entflossen den Federn katholischer Schriftsteller. Was konnte es auch wohl schlimmeres geben, als die Anschauungen dieses oder jenes Apostels zu verdrehen, um sich zum Gesetzgeber für die gesamte Christenheit zu erheben, und somit das ideale Christentum des Heilandes zu opfern, um es zum Herrschaftsmittel des Bischofsbundes umzuformen? Die Herrschaft der „Kirche“ wurde hierdurch als ein Ziel hingestellt, zu dessen Erreichung Verdrehung der Wahrheit und des Christentums tatsächlich erlaubt sei, sofern nur der *Schein* aufrecht erhalten blieb, dass der katholische

Siehe Krafft: Anfänge der christl. Kirche bei den Germanen 6/7, 8/12, 33, 48/49, 53/54, 63/64. Hauck Kircheng. I 61, 63/67, 74/77. Vergl. auch Harnack Dogmengesch. II 5-7, 39/41.

Episkopat nicht für seine Herrschaft, sondern für Wahrheit und Christentum streite. Wer sich mit diesem Schein begnügte, war fortan der Freund des katholischen Episkopates oder der „Kirche". Wer ernstlich nach der Wahrheit suchte, wurde ihr Feind. Unaufhörliche Verfolgungen mussten die Folgen dieses Verhältnisses sein. Verfolgung und Hass brachte die „Kirche" in die Religion der Liebe.

Da die Apostel ihre Autorität nur benutzen wollten, um Christi Herrschaft zu fördern, und nicht um ein Reich der vereinigten Apostel zu gründen, und da ferner ihr christliches Evangelium das Evangelium der Liebe war, so musste Erregung von Hass und Verfolgung gegen die *Personen,* die anderer religiöser Meinung als sie waren, ihnen widerstreben.

Vergl. u. a. I. Cor. XI 3. Gal. V 13 u. a.

Wer *den Aposteln* folgte, wurde nicht *ihr* Untergebener, sondern *Christi* Knecht und Mitglied einer jener christlichen Gemeinden, die in gegenseitiger Unabhängigkeit nebeneinander bestanden. Christentum und Wahrheit dienten alsdann nicht als Mittel für die Herrschaft eines Apostel- oder Bischofsbundes, und Christi Gebot der Liebe (gegen Gott und den Nächsten, ja selbst gegen die Feinde) wurde durch keine Rücksicht auf die Herrschaft eines Bundes von Klerikern zurückgedrängt. Wer aber dem katholischen Episkopat folgt, wird *der „Kirche"* Knecht, und muss sich den Massregeln und Gefühlen fügen, die sie je nach dem Wechsel der Verhältnisse für ihre Gegner in Bereitschaft setzt und zur Pflicht macht.

Apostelg. XV 22/28, XVI 1/4. Hefele I 69.

Der Bischofsbund hatte nun wohl durch die Apostelgeschichte einige Stellen in die heiligen Schriften gebracht, auf die er seine gesetzgeberische Gewalt fusste. Da aber die Gegner sich mit weit grösserem Recht auf die längst anerkannten, ältern und zuverlässigeren Evangelien und Apostelbriefe stützen konnten, so musste die neue Religion der katholischen Kirche diesen Widerspruch unwirksam zu machen suchen. Und wie zu anderem, so sollte auch hierzu ihre Lehre über die *„Tradition"* dienen. Nach ihr sollte die *durch den Episkopat vermittelte mündliche Ueberlieferung der christlichen Lehre die Norm für die Auslegung der heiligen Schriften bilden und diese Auslegung demnach dem Episkopate der katholischen Kirche allein zustehen.*

(Schluss folgt.)

Geschichtschreibung und Katholizismus.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

(Schluss.)

Über die katholische Lehre von der Tradition habe ich mich bei anderer Veranlassung schon ausgesprochen. Keine Lehre konnte weniger dem Willen Christi und seiner Apostel, aber auch keine mehr der berechnenden weltlichen Klugheit entsprechen, als die Lehre des katholischen Episkopates über die Tradition. Gewiss ist, dass Christus einiges sagte, was selbst den Jüngern bis zu ihrer Erleuchtung nach der Auferstehung Christi unklar blieb. Aber wenn die Apostel, nachdem ihnen die Reden des Heilandes vollständig klar geworden waren, die Lehren und Gebote Christi ihren Mitmenschen in Wort und Schrift verkündeten, *so konnten sie dabei niemals die Meinung haben, dass ihre Reden und Schriften so unklar seien, dass diejenigen, an die sie gerichtet waren, auf deren Deutung durch ein verbündetes Episkopat, welches erst viele Jahrzehnte später zu Tage trat, warten müssten.* Und wenn *uns* bei den Evangelisten auch einzelne Reden Christi noch unverständlich erscheinen, so beruhigen wir uns hienieden gern und vollständig bei dem uns *reichlich in voller Klarheit gebotenen.*

Michel: Die römische Kirche etc. S. 29/39.

Marcus IX 31/32.

Marcus IV 34.

Vergl. Marcus IV 11/12.

Marcus X 42/45, XII 29/31. Matth. XX 25/28, XXII 37/40, XXIII 8/10. Joh. III 16. Joh. VI 47 u. a.

Die Annahme ferner, dass die Apostel mündlich etwas gelehrt hätten, was ihren Schriften widerspräche, würde den Wert ihrer Lehren aufheben. Widersprachen sich die mündlichen und schriftlichen Lehren der Apostel aber nicht, so wird der Wert und der Inhalt der Evangelien und Apostelbriefe durch die „Tradition" nicht angetastet. Letztere ist für die christliche Religion alsdann nicht von Belang — dagegen ist die Tradition zur allmäligen Umbildung der christlichen Religion zur neuen Religion der katholischen Kirche unentbehrlich gewesen.

Denn biegsamer als die Schrift ist die mündliche Ueberlieferung. Wenn diese sich auch im Laufe der Zeit *vollständig* geändert hat, so kann doch durch sinnliche Wahrnehmung kein Ohrenzeuge beweisen, dass sie vor mehreren Generationen wirklich eine total andere

gewesen ist. Die Tradition hat also den Zweck, erstens die Gewissen durch die Entscheidung des verbündeten Episkopates dort zu binden, wo Christus und die Apostel *offene* Fragen hinterlassen haben; und zweitens den Schriften eine Deutung zu geben, welche dem Willen der Apostel und Evangelisten widerspricht. Der katholische Episkopat legte durch die „Tradition" in die heiligen Schriften hinein und las aus ihnen heraus. was ihm zur Durchführung seiner Absicht diente. Und diese Absicht ging dahin, die bisherige Einigkeit der Christen durch eine andere Einigkeit zu ersetzen. Einig waren die Christen bis dahin in dem Streben, einzeln und in ihren Gemeinden nach der vollen Herrschaft Christi über ihre Gewissen zu ringen. Die Tradition nun diente dem katholischen Episkopat als Mittel, um die Christenheit von solchem Streben nach der vollen Herrschaft Christi möglichst unvermerkt hinüber zu geleiten zu dem Streben, dem katholischen Episkopate zu gehorchen, und mit Hülfe der Willfährigen die ganze Christenheit hinüber zu führen zur Unterjochung durch den katholischen Episkopat. Auch dieser gab vor, dem Willen Christi zu dienen; denn Christi Gewalt über die Gewissen der Gläubigen musste er ja zur eigenen Herrschaft zu benutzen suchen. Und gerne förderte er Christi Macht auf Erden auch in so weit, wie diese sich mit der höchsten Gewalt der „Kirche" oder des katholischen Episkopates vereinigen liess. Soweit diese Einschränkung es zulässt, *will* der katholische *Bischof* und *soll* der katholische *Laie* ein guter Christ sein. Um indess vollgültig zu beweisen, dass *diese Einschränkung* (mit Hülfe der „Tradition") dahin führt, in der katholischen Kirche den durch die Bibel klar überlieferten Willen Christi zu unterdrücken und an dessen Stelle den Willen des katholischen Episkopates zu setzen, dafür mag hier *ein* Beispiel genügen.

Vergl. Harnack I 325.

Vergl. Harnack I 315/316.

Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bestand kein Zweifel mehr darüber, dass die Zahl der Judenchristen gegen die der Heidenchristen immer mehr zurücktreten werde. Die Verschiedenheit der beiderseitigen Anschauungen über die zu beobachtenden Gebräuche störte aber das Streben des katholischen Episkopates nach einheitlicher Beherrschung der ganzen Christenheit. Hieraus zog nun der Episkopat der „Kirche" den Schluss.

dass die Minderheit der Judenchristen sich den Anschauungen der stets wachsenden Majorität der Heidenchristen unterwerfen müsse. Wenn Christus es nun auch als eine offene Frage hinterlassen hatte, in wie weit die Heidenchristen den mosaischen Gesetzen unterworfen sein sollten, so blieb nach der Religion, die Christus und die Apostel gelehrt hatten, *doch darüber kein Zweifel,* dass die Beachtung der mosaischen Gesetze seitens der Judenchristen *kein* Hindernis bilde, um ein eben so guter Christ zu sein, wie irgend ein anderer Christ. Die entgegengesetzte Lehre zeigte die neue Religion der katholischen Kirche durch die Ausschliessung *der* Christen, welche in der gleichen Weise an den jüdischen Gebräuchen festhielten, wie die Urapostel es getan hatten.

Ritschl altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 133, 255/257.

Matth. V 17/18. Matth. XXIII 2/3.

Ritschl altk. Kirche 256/57.

Es gelangte der katholische Episkopat schliesslich zu der Lehre, dass der Christ Alles glauben *muss:*

„was Gott geoffenbart hat *und die katholische Kirche zu glauben vorstellt, es mag dasselbe in der heiligen Schrift stehen oder nicht*“, da „die *katholische Überlieferung* ebensowohl von Gott offenbart ist, als das, was in der heiligen Schrift steht.“

Kath. Katechismus S. 12,

Kath. Katechismus S. 11.

Hiernach muss, da Gott sich nicht widersprechen kann, der gläubige Katholik es als die Wahrheit erachten, dass das, was die katholische Kirche heute lehrt, auch *allezeit* und überall von ihr gelehrt worden sei. Und da ferner nach der katholischen Kirche ihre Lehre auch die Lehre der Apostel ist, so *müssen* für den gläubigen Katholiken die Apostel auch *so* gelehrt haben, wie heute die katholische Kirche das Christentum verkündet. Und da die Apostel lehrten, was Christus ihnen geboten hatte, *so muss also schon Christus alles das* angeordnet haben, was der katholische Episkopat im Laufe der Jahrhunderte auf den massgebenden Konzilien in seinem Interesse dekretirte, oder später der Papst zu seinen Gunsten auf diesen beschliessen liess.

Kath. Katechismus S. 11 u. 46.

Kath. Katechismus S. 12.

Mit Hülfe der „Tradition“ soll als allein berechtigte Wahrheit gelten, was die „Kirche“ als Wahrheit ausgibt. Und doch handelt es sich dabei nur um Schein und Täuschung.

Wer ist es denn in Wirklichkeit, der dem herrschenden Stande der Bischöfe die Berechtigung zu seiner Herrschaft zuschreibt? Wer ist es, der in den verschiedensten

Fragen derjenigen Anschauung, die von der zur Herrschaft gelangten Kirche vertreten wird, die *Alleinberechtigung* zuerkennt? — Christus hat nichts derartiges bestimmt und die Apostel haben es auch nicht getan. Es tun und taten dies eben *die Bischöfe selbst*, die zuerst dahin getrachtet hatten, den herrschenden Stand zu bilden, und die ihn nachher wirklich bildeten, die aber doch nur dadurch zu ihrer Herrschaft gelangt sind, dass sie das übernommene christliche Lehramt zu der von *ihnen* ausgehenden Lehre missbrauchten, Christus habe ihre Herrschaft über die Christenheit angeordnet. Nach der Religion der katholischen Kirche schreibt der ka-
Matth. XXIII 8/10. tholische Episkopat somit sich und dem Papst eine religiöse Autorität zu, die Christus nur Gotte und sich reservirt wissen wollte.

VI.

Antwort auf die im ersten Abschnitt gestellte Frage und Schlussbetrachtung.

Es erübrigt uns noch auf die am Schlusse des ersten Abschnittes gestellte Frage zurück zu kommen: Was ist „die (herrschende) Kirche“ und ihr Oberhaupt, der Papst?

Vergl. Harnack I Dogmeng. I 331/352. 363/65, 384/86.

Nach den Abteilungen III bis V sind die katholische Kirche und das Papsttum das Produkt einer geschichtlichen Entwickelung, die sich aus dem im zweiten Jahrhundert entstandenen Streben nach der Bildung eines herrschenden katholischen Episkopates ergab. Bischöfe, welche sich mit dem berechtigten Wunsche vereinigten, zur Beseitigung störender Meinungsverschiedenheiten in der Christenheit mitzuwirken, liessen sich dazu verleiten, für die Einigkeit der Christenheit *durch eine von ihnen ausgehende religiöse* ***Gesetzgebung*** besorgt zu sein. Infolge dessen gestaltete sich die Vereinigung der Bischöfe zu einer kirchlichen Korporation, deren Herrschbegier durch jeden erzielten Erfolg zu weitern Herrschaftsbestrebungen angespornt wurde; schliesslich gelangte sie
v. Wessenberg I 306/307. dahin, sich *soweit immer möglich* zum Meister über *alles* machen zu wollen.

Indem der katholische Episkopat sich in Religionsangelegenheiten die *Unfehlbarkeit* zuschrieb, machte er sich zum Meister über die Religion der Katholiken. Er selbst bestimmt die Form, in der er seine Unfehlbarkeit ausübt. Jeder Katholik muss also mit den Beschlüssen einverstanden sein, welche diese unfehlbare Autorität ohne Formverletzung in Religionsangelegenheiten gefasst hat, fasst und fassen wird. Und indem die gleiche Autorität bestimmt, was zur Religion gerechnet wird, hängt die Ausdehnung ihrer Herrschaft nur von ihr selbst ab. Die Geschichte zeigt uns die Übertragung dieser Herrschaftsansprüche auf die Politik durch die Päpste Nikolaus I. Gregor VII, Gregor IX, Innocenz III und IV, Bonifaz VIII u. a. — Papst Pius IX bestätigte die politischen Herrschaftsansprüche im Jahre 1864 durch den Syllabus (Satz 23), und mit ihm tat das gleiche das allgemeine Konzil im Jahre 1870.

Vergl. L. Hahn Kulturkampf (1881) S. 7/9 u. 15/19; 26/29.

Der Umstand, dass in den Schriften der Apostel eine die Christenheit beherrschende kirchliche Korporation nicht einmal erwähnt, viel weniger also empfohlen oder gelehrt worden ist, sowie das Bestehen der Christenheit nach dem Tode der meisten Apostel während mehrerer Jahrzehnte ohne jeden Bischofsbund, der den Anspruch auf die religiöse Beherrschung der Christenheit erhob, zeigen, dass die durch Christus gestiftete Religion von der Korporation des katholischen Episkopates völlig unabhängig ist. Da letztere aber dennoch ihre Macht *dadurch* zu *legitimiren* sucht, dass sie sich mit dieser Religion identificirt, so zeigt sich schon hierdurch, dass die Gewalt der katholischen Kirche eine *illegitime* ist. Trotzdem will sie *den ganzen Menschen erfassen und beherrschen;* sie muss also notwendig mit allen *legitimen* Gewalten, denen die Christen von Rechtswegen unterworfen sind, in Konflikt kommen.

Was kann aber aus einer *solchen* Institution Gutes kommen?

Durch beirrende Vorspiegelungen über ihre Macht der Sündenvergebung kann sie Leute in eine Täuschung versetzen, durch welche einerseits die „Kirche" mit vielen und grossen Spenden bedacht wird, und anderseits die Getäuschten in eine sie beglückende Sicherheit und Ruhe über ihr zukünftiges Schicksal eingewiegt werden, so dass das Sprichwort fast gerechtfertigt erscheint: „Die Welt *will* getäuscht werden." Und durch die so erhal-

tenen zahlreichen und bedeutenden Spenden gewinnt die „Kirche" die Mittel, um Arme zu unterstützen und durch berauschende Sinneseindrücke ihren Kultus anziehend zu gestalten. Überdies vermag sie unter günstigen Umständen die edelsten und liebenswürdigsten Menschen zu erziehen. Denn soweit das durch die Evangelien und Apostelbriefe überlieferte Christentum nicht durch die Zutat des katholischen Episkopates erstickt wird, behält es auch in der katholischen Kirche seine Segen spendende Kraft. In günstigen, von Krisen freien Zeiten gibt es begabte, menschenfreundliche katholische Geistliche, die als fein gebildete Menschen auch allenthalben den Wert der Bildung, der Kunst und Wissenschaft, sowie der persönlichen Tüchtigkeit zu schätzen wissen Von ihrer Kirche haben sie nur Gutes empfangen und sie verdanken ihr eine angesehene Stellung. Dennoch mischt sich bei ihnen mit dem anerzogenen Gefühl der Ehrfurcht und Liebe für die katholische Kirche wohl der Gedanke, dass eine strenge Prüfung auch bezüglich der Kirche Verschiedenes finden würde, was nicht ganz in Ordnung ist. Sie halten sich aber zu einer solchen Prüfung nicht berufen, und ziehen dieser, soweit es ihnen möglich ist, eine versöhnende Milde vor, die sich dann auch in ihrem ganzen Wesen wiederspiegelt. Diese versöhnende Milde, welche zudem ja das Christentum in allen Privatangelegenheiten vorschreibt, wird von ihnen dann auch häufig auf die ihnen unterstellten katholischen Laien übertragen. Und da letztere selten Veranlassung haben, sich so eingehend mit religiösen Angelegenheiten zu befassen, dass sie bis zur Erkenntnis der Unwahrheit vordringen, ohne welche die religiöse Beherrschung der Christenheit durch den katholischen Episkopat unmöglich wäre, so können diese liebenswürdigen Katholiken auch wahrhafte Menschen bleiben. Auch sind Werke aufopfernder Nächstenliebe und Barmherzigkeit von ihnen vollbracht worden, welche die Bewunderung aller Zeiten verdienen.

Vergl Harnack, Dogmengeschichte I 381/382.

Dennoch zeigt uns die weitere Untersuchung, dass diese in glücklichen Zeiten und Verhältnissen lebenden, durch das Christentum veredelten Persönlichkeiten, obgleich sie Katholiken sind, nichts an der Tatsache ändern, dass die Institution einer katholischen Kirche, die vom Bischofsbund mit der religiösen Gesetzgebung und Dogmenverkündigung für die gesamte Christenheit betraut wurde, unheilvoll war, ist und bleiben muss.

Das durch die Evangelien und Apostelbriefe übermittelte Christentum hatte in schweren Zeiten seine herrliche Kraft offenbart und bewährt, den Gläubigen Gottvertrauen, demütige Ergebung in den Willen des Höchsten, sowie Trost und Ruhe in der Todesstunde einzuflössen. Ferner hatte es die schöne Gabe gebracht, die Gläubigen mit einer tatkräftigen und nie ermüdenden Nächstenliebe zu erfüllen. Diese idealen Früchte des bereits eingewurzelten Christentums wusste zwar der nach Herrschaft strebende Episkopat sich dienstbar zu machen, aber sie mussten im Machtbereiche der katholischen Kirche sich doch die entstellenden Umänderungen und Einschränkungen gefallen lassen, welche die „Kirche“ in ihrem Interesse für nötig oder erspriesslich hielt. *Die Hoffnung* darf bei den Katholiken sich nicht mehr frei an Christus anschliessen und auf ihn sich stützen, sondern sie muss sich an die Kirche klammern und die von ihr auferlegten Opfer bringen. *Der Glaube* darf nicht mehr der freien Überzeugung entsprechen, sondern er muss sich in blinden Gehorsam gegen den Episkopat verwandeln, in gedankenloses Bekennen und Nachsprechen der von den Priestern vorgeschriebenen Dogmen und Formeln. *Die Liebe* soll nicht mehr die freie Liebe zu Christus und den Nächsten sein, sondern eine von der Kirche geleitete und *ihr dienstbar* gemachte Liebe, so dass sie zeitweise auch zum verfolgungssüchtigen Hasse umgewandelt werden kann.

Vergl. u. a. Hefele V 1022/1023 u. das ganze von d. Kirche geleitete Verfahren gegen die Gebiete der Herzöge v. Toulouse im 12. u. 13. Jahrhundert.

Drei Obliegenheiten der Christenheit suchte die im zweiten Jahrhundert sich bildende Korporation des katholischen Episkopates zunächst ihrer Leitung zu unterwerfen, um dadurch eine wachsende Macht zu erlangen, nämlich folgende:

a) die Verbreitung der christlichen Lehre,

b) das Streben, die Einigkeit im Geiste zu halten, Eph. IV 3 u. a.

c) die Vermittelung und Verteilung der Gaben.

Der katholische Episkopat oder die katholische Kirche benutzte

a) die Obliegenheit der Christenheit zur Verbreitung der christlichen Lehre dazu, die Christen vom vollen Gehorsam gegen Gott und Christus abzuleiten und sie dagegen zum vollen Gehorsam gegen den katholischen Episkopat oder die „Kirche“ zu erziehen, indem sie lehrten, dass

von dem letztern Gehorsam die Seligkeit der Christen abhängig sei;

b) das christliche Streben nach der Einigkeit im Geiste zur Durchführung der Alleinherrschaft der *vom katholischen Episkopat* formulirten Glaubenssätze;

c) die Vermitteluug und Verteiluug der Gaben zu dem Zwecke, um die Armen von der katholischen Kirche abhäugig und die Massen gegen die Kirche gefügig zu machen.

Der Sinn für die Nächstenliebe und Wohltätigkeit war *durch Christus* angeregt und gekräftigt worden In Folge dessen wurde die Verteilung vieler Gaben an die Bedürftigen möglich und erforderlich. Nun brachte es die Praxis aber bald mit sich, dass in den Gedanken der Empfänger die ihnen meist unbekannten *Geber* ebenso wie der geistige Urheber der Spenden, Christus, zurücktraten, so dass fast nur die *Austeilerin* der Gaben, die Kirche, ihnen als Wohltäter erschien.

Mit vieler Arbeit übernahm also wohl der katholische Episkopat teils die Vermitteluug, teils die Ausführung von Obliegenheiten, welche die Christenheit zu erfüllen hatte. Aber er verband mit dem Segen, der die Befolgung der Lehren Christi begleitet, auch deu Fluch, der unvermeidlich verbunden ist und bleibt mit der durch den Episkopat in wachsendem Umfange verbreiteten widerchristlichen Unwahrheit. Da Christus nämlich *jede* mit Menschenwitz verbundene religiöse Beherrschung der Christenheit verboteu hatte, uud zwar *selbst dann, wenn sie von seinen Aposteln angestrebt werden sollte,* so war die Lehre des Episkopates, dass seine Beherrschung der Christenheit auf Christi Anordnung beruhe, eine *Unwahrheit.* Souach war auch mit der wachsenden kirchlichen Herrschaft des katholischen Episkopates eine wachsende Abwenduug vom Willen und Gebote Christi verbunden.

Marcus X 42/45. Matth. XX 25/28. Matth. XXIII 8/10. Lucas XXII 25/27 u. a.

Ohne Vollmacht dazu von Christus erhalten zu haben, redete der *sich verbündende* Episkopat den Katholiken vor, dass er gleich den von Christus bevollmächtigten Aposteln die Binde- und Lösegewalt fürs jenseitige Leben besitze, dass von Spenden an seine katholische Kirche und von dem Gehorsam gegen ihn die Belohnungen und Strafeu im jenseitigen Leben abhängig seien.

Vergl. Harnack Dogmeng. I 367/370.

Indem der katholische Episkopat aber für die Seligkeit der Christen die Folgsamkeit gegen sich oder „die katholische Kirche“ als notwendigste Bedingung ausgab, trat er *in Widerspruch gegen die Evangelisten und Apostel*, welche zur Seligkeit *den Glauben an Christus* als erforderlich, aber auch als genügend erklären. Von dem *Unglauben gegenüber diesen klaren Aeusserungen der Evangelisten und Apostel* ist also der *Glaube an die Kirche unzertrennlich.* Diejenigen, welche sich diesem *Unglauben gegenüber den Evangelien und Apostelbriefen nicht anschliessen*, werden desshalb als Häretiker von der katholischen Kirche ausgeschieden, und damit von ihr als der Verdammung verfallen bezeichnet.

Ev. Joh. III 16/18, 36, V 24, VI 47/48, VIII 51, XIV 6. Römer I 16, III 22, X 9 u. 11. Galat. II 16, III 26. Phil. III 9. I Tim. I 15/16. II Tim. III 15. I Joh. V 10/13. Vrgl. auch Apostelg. X 43 u. XVI 31.

Da also die Lehren der katholischen Kirche im Widerspruche stehen zu den Evangelisten und den Aposteln, den von Christus bevollmächtigten Verkündigern seiner Lehre, während doch Papst und Kirche das Recht zur Beherrschung der Christenheit auf die Anordnung Christi und seiner Apostel stützen, *so beruht ihre Herrschaft auf Täuschung ihrer selbst und der Gläubigen, sowie auf bewusster und unbewusster Unterdrückung der Wahrheit und ihrer Verteidiger.* — Die „Kirche“, welche als die Verteidigerin des „Guten“ gepriesen wird, und für deren Herrschaft mit aller Kraft einzutreten die Katholiken von Jugend auf entflammt werden, *ist also in Wirklichkeit die nach Macht und Reichtum strebende Vertreterin der Unwahrheit.* Dabei schneidet sie durch die Behauptung ihrer Unfehlbarkeit jede *gegenseitige* Belehrung vollständig ab, und wirkt indirekt einer liebevollen Verträglichkeit der Christen bei verschiedener religiöser Anschauung entgegen. Ruhig geführte Meinungskämpfe über religiöse Fragen, die Christus als offene hinterlassen hatte, widerstritten den Geboten des Heilandes nicht und könnten schliesslich wohl nur dazu beitragen, Irriges zu beseitigen und die Wahrheit zu fördern.

Vergl v. Wessenberg I 310, 388/399.

Vergl. Marcus IX 38/40.

Für *den* freilich, der den Herrn Christus nicht liebte, in ihm nicht den Grund- und Eckstein der Religion, den massgebenden Meister, den Erlöser und alleinigen Mittler bei Gott sah, hatte Paulus ein Anathema (so wie *er* ein solches verstand). Aber im Übrigen begegneten die Apostel den religiösen Meinungskämpfen mit der Ermahnung zum gegenseitigen Ertragen in Liebe und mit der Abmahnung vom Wortgezänk, dabei gesonnen, sich

I Cor XVI 22. Gal. I 8/9. I Cor. III 5/11, XII 4/12. II Cor. IV 5. Gal. I 10, II 20. Eph. III 1. Phil. I 1 u. a. I Tim. II 5. Römer XII 10. 16, 18. Eph. IV 2, V 21. I Cor. XIII 4/7. I Tim. VI 5/6.

II Cor. I 24. I Petri V 3/5. Gal. II 4/6, 11, V 13. I Cor. XIII 9. Phil. III 12.

weder die eigene Meinung rauben zu lassen, noch die christlichen Mitbrüder tyrannisiren zu wollen. Hiervon wurden sie schon durch das Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit abgehalten.

So lange indes nicht gesucht wurde, die Religion zu einer persönlichen oder Bundes*herrschaft* zu benutzen, führten jene religiösen Meinungskämpfe wohl zu Gruppirungen in der Christenheit; aber Frieden und christliche Liebe brauchten deshalb gar nicht einmal gefährdet zu werden. Geschah dies aber dennoch, so musste die Lehre der Evangelisten und Apostel ihre Wiederherstellung möglichst beschleunigen. *Dauernd* musste aber der Friede in der Christenheit durch das Beginnen des Bischofsbundes gestört werden, die religiöse Beherrschung der Christenheit, die Christus allein zukommt, an sich zu reissen.

Matth. XXIII 8/10.

Da die Kirchenväter zweifellos beabsichtigten, gute Christen zu sein, so muss man annehmen, dass ihnen die Folgen nicht vollständig bewusst waren, die sich an dies Unternehmen knüpften. Es muss ihnen nicht recht klar geworden sein, dass die Durchführung ihres Planes die Autorität Christi und seiner Apostel nur noch formell bestehen liess, tatsächlich aber aufhob. *Und doch hätte ihnen schon der Umstand die Augen öffnen können, dass die Ausführung ihrer Absicht es erforderlich machte, jenes Judenchristentum, an dem die Urapostel selbst festgehalten hatten, von der „Kirche" auszuscheiden.* Leider waren sie durch ein trügendes Ideal von der Einheit der Christenheit verblendet!

Vergl. Harnack I 316.

Indem solche Verblendung den Bischofsbund dahin führte, sich selbst zum Gesetzgeber der Christenheit einzusetzen, änderte er das Christentum zur Religion des Bischofsbundes oder der katholischen Kirche um. In ersterem bildete Christus dadurch zugleich ein persönliches und ein unpersönliches Regiment, dass *in seinem Leben und in seiner Lehre das ideal Gute verkörpert erscheint.* Deshalb ist bei *seinem* Regiment, aber auch *nur* bei seinem *alleinigen* Regiment, es möglich, dass der Glaube an ihn und der Gehorsam gegen ihn sich mit unserm steten *Streben nach Vollkommenheit* decken.

Das *eigene Gewissen* soll dem erwachsenen Christen dabei als sicherer Führer dienen; als Wegweiser hat ihm

Gal. V 13.

Christus aber die Gebote der Liebe gegeben, an denen das ganze Gesetz und die Propheten hangen. Matth. XXII 40.

Somit muss dem verbündeten Episkopate sich stets der Gedanke aufdrängen, dass er wohl in geschickter Weise die Kraft des Christentums benutzt hat, um darauf seine geistliche Herrschaft zu bauen, dass aber der Zusammenbruch seiner erzwungenen geistlichen Beherrschung der Christen mit Notwendigkeit erfolgen muss, sobald die Christenheit durch eigenes unbefangenes Lesen der Evangelien und Apostelbriefe die Überzeugung gewinnt, dass erst durch die tendenziöse Umformung des ursprünglichen Christentums die geistliche Beherrschung der Christenheit durch den verbündeten Episkopat möglich geworden ist. Seine stete Sorge muss demnach darauf gerichtet sein, in erster Reihe die Verbreitung *des* Christentums, welches die Evangelien und Apostelbriefe übermitteln, zu bekämpfen.

Bekanntlich trug innerhalb des römischen Reiches der katholische Bischofsbund über die Gnostiker, Montanisten, Novatianer, sowie über die widerstrebenden Presbyter, und mit Hülfe der Staatsgewalt schliesslich auch über die Donatisten und Arianer den Sieg davon.

Dann endete der im 4. Jahrhundert zwischen dem Kaisertum und dem katholischen Episkopat geführte Kampf um die Beherrschung der religiösen Gesetzgebung mit dem Siege des letztern. Und nach der Niederlage der arianischen Germanen errang der katholische Episkopat im Abendlande vollends die Macht über die christliche Religionslehre. Sie konnte ihm auch kaum mehr mit Erfolg streitig gemacht werden. Denn durch die Aufnahme der Apostelgeschichte in den neutestamentlichen Kanon war erreicht, dass dieser sich erheblich selbst widerspricht. Dieser Widerspruch machte nun eine künstliche Auslegung gemäss der „Tradition“ erforderlich, als deren Träger der Bischofsbund sich dann wieder selbst bezeichnete Selbstverständlich sagt nun aber die Tradition, dass der katholische Episkopat (durch die Apostelgeschichte) in dem Apostelkonzil ein Vorbild habe, das ihn zur religiösen Gesetzgebung berechtige.

Ihr Verhältnis zum Staate gestaltete die katholische Kirche nach ihrer Gesetzgebung dahin, *dass der Staat ihr Diener sein solle.* Übt die Kirche *den* Einfluss auf

Hefele VI 259 u. f., 267, 293 u. f., 310, 316/318.
Syllabus. Satz 23.
Wessenberg I 351, II 165/179.
Hefele V 742 u. f., 786/87, 817 u. a.

den Staat wirklich aus, den sie nach ihrer Theorie beansprucht, so genügt die mangelnde Unterordnung unter die Kirche, um in jeder Weise verfolgt zu werden. Die staatliche Macht und Gesetzgebung soll der Kirche helfen, den Gehorsam der Christen gegen sie zu erzwingen. Wir haben hier den direkten Gegensatz gegen Christus und die Apostel. Deren Christentum *entzog* dem Staate die Macht, durch seine Gesetze die Religion der Staatsbürger zu bestimmen und zu regeln. Christus wollte *nicht* den religiösen Glauben durch weltlichen Zwang geregelt sehen: vielmehr gab er selbst das Beispiel des Widerstandes gegen solchen Zwang, und die Apostel folgten dem Beispiel Christi, indem sie die christliche Freiheit des Glaubens, der weltlichen Macht gegenüber, bis zum Tode verteidigten. Im Übrigen überliess aber Christus dem Staate, was des Staates ist.

Marcus XII 14/17.
Matth. XXVI 53.
Joh. XVIII 36.

Weltliche Herrschaft und Macht hat Christus nie angestrebt. Vielmehr erklärte er, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei. Nur Wohltaten hat er erwiesen, und *bis zu seinem Tode* hat er stets nur *gegeben,* ohne in seinem Interesse von den Menschen einen Gegenwert zu verlangen.

Römer XIII 1/5
Col. III 22, Eph. VI 5, Titus III 1, I Tim. VI 1, I Petri II 13.

Alte schriftliche Überlieferungen sind es, welche den Christen den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit und die bürgerlichen Einrichtungen in einer solchen Weise als Pflicht hinstellen, dass dies kaum eindringlicher geschehen kann. Zu Christi und der Apostel Lebzeiten dachte man an keine christliche kirchliche Organisation, die eine Obergewalt über die weltlichen Fürsten in Aussicht genommen hätte. Dagegen gelangten die Konzile der katholischen Bischöfe dahin, gleich politischen Behörden direkt oder indirekt in die Gesetzgebung und Entwicklung der Staaten in einer Weise einzugreifen, die lediglich vom Interesse der Kirche vorgezeichnet war. Neben das jederzeit durchaus notwendige staatliche Regiment trat somit das Regiment der Bischöfe, d. h. der „Kirche“. — Es entstand das Regiment jener Versammlungen, die sich gegen niemanden auf Erden verantwortlich hielten und die ihre Mitglieder daran gewöhnten, lieber ihre innigsten Überzeugungen zu verleugnen, als die Macht dieser unverantwortlichen Versammlungen zu schmälern. Für den *Staat* passen nun wohl bei normalen Verhältnissen seine gesetzgebenden Versammlungen, da sie ja, wenn sie Irriges beschlossen haben, es auch wieder berichtigen können. Die „Kirche“

schneidet aber mit der Behauptung der Unfehlbarkeit von Konzilsbeschlüssen deren Berichtigung ab. Solch' ein Anspruch der Unfehlbarkeit ist indess bei den Versammlungen von Menschen mit hierzu ungenügendem Wissen und Charakter eine Unwahrheit. — Und doch soll das auf solcher Unwahrheit Beruhende stets als höchste Wahrheit geachtet bleiben!

Scheinwesen untergräbt desshalb vielfach bei dem katholischen Episkopat die Wahrhaftigkeit. Nur so werden manche Vorgänge in der katholischen Kirche erklärlich, z. B.:

Vergl. Döllinger: Papstfabeln 60/62, v. Wessenberg I 282, Janus 100/154. 282 u. f. 425.

absichtliche Fälschungen von seiten der höchsten Stellen des Episkopates;

Hefele Konziliengesch. II 522, VI 293.

das Verlangen der Kirche, in den Päpsten Stephan VI (oder VII), Johannes XII und XXIII, Bonifaz VII, Benedict IX, Alexander VI den sichtbaren Stellvertreter von Petrus und Christus anzuerkennen;

Vergl. Hefele IV 538/540, 584/589, 673 Döllinger Kirche u. Kirchen 498/99. v. Ranke Weltg. VII 46/48.

die hochtrabende Benutzung der christlichen Religion durch Papst Bonifaz VIII zu weltlicher Macht einerseits und anderseits die Äusserungen dieses Papstes voller Hohn auf die christliche Religion, die selbst von katholischen Geistlichen bezeugt sind;

v. Wessenberg II 133/162, 547/48, 557. Kath. Katechism. S. 41.

Hefele VI 399/402, 406/7, 413, 472.

Verurteilungen von Päpsten wegen Ketzerei einerseits und Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit anderseits etc.

v. Wessenberg I 306/7.

Hefele III 260/70, IV 584/590, VI 884 bis 85.

Nun hat wohl eine durch viele Generationen sich hinziehende Tradition in manchen katholischen Kreisen *die Verwirrung* beseitigt, die notwendig verbunden war mit dem *Uebergang* von der christlichen Religion nach der ursprünglichen Überlieferung durch die Evangelien und Apostelbriefe zur Religion der katholischen Kirche; und das, was diese Religion vom Christentum hat bestehen lassen, kann in diesen Kreisen noch seine veredelnde Wirkung ausüben.

v. Wessenberg II 162.

Ist aber desshalb die *Institution der katholischen Kirche* gerechtfertigt? Hört desshalb *ihre verderbliche* Wirkung auf, weil sie das Christentum und dessen *segensreiche Folgen* nicht *vollständig* unterdrückt?

Widerspricht es desshalb nicht mehr dem Beispiel Christi und seiner Apostel, dass der katholische Epis-

kopat dem erwachsenen Christen die Grundbedingung der Wahrhaftigkeit, das ist ein *selbständiges* Gewissen, *verwehrt*, ein Gewissen, das sich von der Beherrschung durch eine kirchliche Korporation frei weiss?

Wird die *unwahre* Behauptung des katholischen Episkopates, dass Christus ihm die volle religiöse Beherrschung der Christenheit übertragen habe, *desshalb zur Wahrheit*, weil *der Episkopat* für die *Ueberlieferung dieser Behauptung gesorgt hat*, und weil solche Überlieferung nach dem Verlauf vieler Generationen in gutem Glauben angenommen wird?

Muss diese Unwahrheit nicht aber dennoch jedem denkenden Laien und Kleriker klar werden, wenn er sich den Zustand der Christenheit in den ersten Decennien nach der Zerstörung Jerusalems zu vergegenwärtigen sucht, in der von solcher religiöser Beherrschung der Christenheit durch eine kirchliche Korporation keine Spur vorhanden war?

Müssen desshalb einsichtige katholische Bischöfe nicht davon überzeugt sein, dass *ohne Mithülfe brutaler Gewalt* all ihre Mühe doch ungenügend bleiben wird, um die Täuschung der Christen über das Recht des katholischen Episkopates auf Sündenvergebung und religiöse Beherrschung der Christenheit aufrecht zu erhalten?

Vergl. Böhringer: Die Kirche und ihre Zeugen. I 3. Abt. 169/173, 358/366, 371/72, 383/84. Dr. Victor Schultze: Unterg.d. griechisch-römisch. Heidentums 16/20, 292/94, 337. Schlosser Weltg. IV 474/75, 499, 500, 509. 512, 556.

Und hat desshalb die Geschichte nicht *zeigen müssen*, dass der katholische Episkopat in allen Ländern und zu allen Zeiten, in denen er genügenden Einfluss besass, die Anwendung der brutalen Gewalt gegen diejenigen Christen veranlasst hat, die in religiösen Angelegenheiten ihre Selbständigkeit zu wahren suchten?

Und folgt nicht aus der Ausschliessung derjenigen Christen, die nach Art der Urapostel leben, aus der „Kirche“, sowie aus der kirchlichen Billigung der Inquisition, der Folter und des Scheiterhaufens gegen die Häretiker, dass diesen Prozeduren auch Leute vom Schlage der Apostel Petrus, Johannes und des Jacobus dort verfallen würden, wo die Religion der katholischen Kirche massgebend wird? Und dass das gleiche Schicksal selbst Christus, den Lehrer dieser Apostel, treffen würde, der sich zudem so energisch gegen die religiöse Beherrschung der Christen, ausser durch die von ihm selbst ausgehende ausgesprochen hat? Der vom Bischofsbund einmal betretene Weg verlangt eben unausweichlich:

Matth. XXIII 8/10 u. a.

entweder völlige Umkehr von der widerchristlichen Einrichtung einer die Christenheit beherrschenden gesetzgebenden Kirche, *Freigebung der Gewissen*, sowohl der Bischöfe wie der Gläubigen im allgemeinen, und damit verbunden das Streben nach Wahrheit, Heiligkeit und nach *dem* Christentume, das den Evangelien und Apostelbriefen entspricht;

oder Herrschaft einer klug berechnenden kirchlichen Korporation ohne Gewissen über die Gewissen der Bischöfe und der Gläubigen, und damit verbunden Vorenthaltung oder Unterdrückung aller Wahrheit, die der Herrschaft der kirchenpolitischen Korporation schaden könnte.

Der letztere Weg ist der, auf dem die katholischen Bischöfe und andere hochgestellte kirchliche Persönlichkeiten unter der Kontrolle der Öffentlichkeit weiter schreiten *müssen*, wenn auch ihre innere Überzeugung sich noch so sehr dagegen sträubt. Wo auch der Unglaube im Herzen ist, da soll doch auf den Lippen nur der Glaube an die katholische Lehre sich zeigen.

Es *muss* der katholische Episkopat, wenn er den widerchristlichen Anspruch auf die religiöse Beherrschung der Christenheit durchsetzen will, die Religion seiner Kirche dahin gestalten, dass der Bischofsbund und der einzelne Bischof die Grenze nicht nur für unser religiöses Handeln, sondern selbst für die Freiheit unseres Denkens zu ziehen hat, und dass der Staat verpflichtet ist, die Einhaltung dieser vom Episkopat gezogenen Grenze durchzusetzen. Die Mitglieder des Episkopates *müssen* alsdann trachten, die Wahrheit und das Wohlergehen der wahrheitsuchenden Menschen ihrer Bischofs-Herrschaft zu opfern, und dem Staate diejenige Selbständigkeit zu entziehen, deren jedes gesunde Staatswesen bedarf.

Es kann nicht genug hervorgehoben werden, dass das Widerchristliche, das Unglückbringende in der *Institution* der katholischen Kirche mit gesetzgebender Befugnis für die Christenheit liegt. Wird *sie* anerkannt, so ergibt sich das andere von selbst. *Der beste Wille der einzelnen Menschen wird alsdann entkräftet.* Es werden alsdann diejenigen gefeierte Heilige, welche die Verfolgung der selbständig denkenden und wahrhaftigen Christen am gewandtesten verteidigen. Diejenigen Päpste werden als kirchliche Grössen gepriesen, die am meisten

zur Desorganisation jedes kräftigen Staatswesens beitragen. Selbst *das* Officium wird ein *„heiliges“*, dessen Aufgabe darin besteht, erfinderisch in der Verhängung von Qualen für die Bekenner des Christentums zu sein. Das Heiligste der Menschheit, die christliche Religion, wird zum Mittel der Erlangung von Macht und Reichtum für den Episkopat oder die „Kirche“ herabgedrückt. Klugheit und Ausdauer in der Verdrängung und Unterdrückung der Wahrheit gelten den von Jugend auf Missleiteten als hervorragende Leistung.

Marcus IX 38/40, Römer XII 10. 18. Eph. IV 2, Gal. V 13 u. a.

Das derart intolerante aggressive Verfahren der „Kirche“ verdrängt das christliche, von Nächstenliebe durchdrungene gegenseitige Ertragen verschiedener Religionsanschauungen, welches die Evangelien und Apostelbriefe vorschreiben; es hat eine unheilbare Vergiftung des konfessionellen Friedens zur Folge. Er kann nicht aufrichtig sein, wenn solches Hinopfergelüste im Hintergrund lauert.

Abscheu empfinden wir vor *heidnischen* Religionen, die zu Menschenopfern führen. Kann solch ein Gefühl einer Religion gegenüber sich umkehren, welche in den Auto's da fé zu vielen Tausenden solcher Opfer Veranlassung gegeben hat, deshalb weil sie sich als eine *christliche* bezeichnet? oder weil etwa die Betreffenden nicht Gott, sondern zur Verherrlichung des Bischofsbundes geopfert wurden? Müsste man nicht laut den Unglauben preisen und ihm huldigen, wenn der Glaube es erforderlich machte einer Kirche anzugehören, die zu solchen Ungeheuerlichkeiten Veranlassung gibt?

Es kann wohl jemand der Lehre Christi *vollen Unglauben* entgegensetzen *und dabei ein ganz wahrhafter Mensch bleiben,* aber die Wahrhaftigkeit muss in der Kirche *des* Episkopates Schiffbruch leiden, *der die Evangelien und Apostelbriefe mit der diesen widerstreitenden Apostelgeschichte verquickt, um sich durch diese zum Gesetzgeber der Christenheit zu erheben.*

Ein solch unverantwortliches Priesterregiment kann unter den Deutschen entweder nur von ihm *Irregeleitete* oder *Gegner* finden. Der freiheitliebende deutsche Geist *kann nur zum Schutze der Wahrhaftigkeit,* und mithin als Gegner derjenigen religiösen Bekenntnisse streiten wollen, welche die Unterjochung der Staatsgewalt durch kirchliche Persönlichkeiten oder Kor-

porationen bezwecken, um mit deren Hülfe die Freiheit der religiösen Anschauung zu beseitigen.

Soweit sie kann, arbeitet die katholische Kirche dahin, die Macht jedes von ihr unabhängigen Staates zu lähmen, indem sie zu dem Ende bereits in den Schulen und später in Vereinen die Staatsbürger in Katholiken und Akatholiken trennt, und in *politischen* Fragen diese Trennung in ihrem Interesse verwertet.

Von Jugend auf wird den Katholiken der Glaube beigebracht, dass ihre Religion der Lehre Christi vollständig entspreche. Und die Stärke eines seit der frühesten Kindheit beigebrachten Glaubens zeigt sich ja bei den verschiedensten Religionen. Dann sucht die Kirche auch das spätere Leben der katholischen Laien so einzurichten, dass diesen das Christentum in der Form, wie es ursprünglich durch die Evangelien und Apostelbriefe überliefert worden ist, vorenthalten bleibt. Als der katholische Episkopat die dazu erforderliche Macht besass, wurde von ihm den Laien das Halten und Lesen der Bibel untersagt. Ferner kam jedes Buch, welches richtige Aufklärung zu geben vermochte, auf den Index der verbotenen Bücher. Indem er so jede ihm schädliche Einwirkung von aussen möglichst fern hält, sorgt der verbündete katholische Episkopat weiter dafür, dass bei der katholischen Jugend von früher Kindheit an der Gehorsam gegen ihn oder die „Kirche" als höchstes Gebot eingeimpft und befestigt wird.

Vergl. u. a. Hefele V 875.

Vergl. Cyprians Schrift „Von der Einheit der Kirche".

Die Folgen hiervon sind gegenwärtig etwas Alltägliches; der katholische Laie nimmt meist ohne Bedenken in Religionsangelegenheiten an, was die „Kirche" lehrt, und bemüht sich nicht weiter zu erforschen und zu prüfen, ob die jetzige Lehre der „Kirche" nicht demjenigen widerspricht, was Christus und seine Apostel gelehrt haben. Das Gleiche ist selbst bei den katholischen Geistlichen und Bischöfen die Regel; seit Jahrhunderten ist in ihren Streitfällen weniger die Frage: Was haben Christus und seine Apostel gelehrt? als vielmehr: welche Ansicht haben die kirchlichen Grössen hierüber geäussert? Das Schlussresultat solcher Gewohnheit sehen wir in dem Satze 21 des Syllabus, nach welchem einfach die „Kirche" über die einzig wahre Religion entscheidet.

Das höchste Gebot Christi, das Gebot der Liebe, muss also in der nach seinem und seiner Apostel Tode

Matth. V 44 XXII 36/40. Marcus XII 28/31.

Joh. XIII 35. I Cor. XIII 1/7 u. 13 u. a. Hefele V 1022/1023. Vergl. Schlosser IV 474/75, 499, 509. Giesebrecht Kaiserzeit I 52/54 u. 75/80. Hauck I 3/4. 111 b. 113. Nitzsch I 143 bis 145.

entstandenen Religion der katholischen Kirche dem Gehorsam gegen die „Kirche" *nachstehen.* Alles gegenseitige Ertragen soll in dieser Religion am Gebot des Bischofsbundes seine Grenze finden.

Desshalb war auch schon seit Clodwigs I. Zeiten und namentlich seit dem Papste Gregor VII. die Kirche wiederholt (und leider nur zu häufig mit Erfolg) bestrebt, die Deutschen zu spalten und im kirchlichen Interesse ihre gegenseitige Bekämpfung zu veranlassen. *Also nicht in der Reformation liegt der Grund zu den Zwistigkeiten der Deutschen, die mit der Religion zusammenhängen, sondern in dem Anspruche des katholischen Episkopates auf die Beherrschung der Christenheit.*

Bekanntlich konnte selbst das entsetzliche Elend, das ein dreissigjähriger Krieg für Deutschland brachte, die Kirche nicht dazu bewegen, für die Beendigung dieses Krieges zu stimmen, dessen eigentlicher Grund doch nur in dem Anspruche des katholischen Episkopates auf Beherrschung der Christenheit bestand.

Schon lange hatte aber auch die Geschichte Deutschlands und Frankreichs gezeigt, dass die Bischöfe doch zeitweise unter dem Einflusse einer nationalen Strömung das Interesse der römischen Kirche gegen das staatlich-nationale etwas zurücktreten liessen. Es suchte deshalb die römische Papstkirche im Jahr 1870 durch das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit ihr specielles Interesse gegen die staatlich-nationalen Regungen der Bischöfe zu sichern.

Wir haben eine Ironie des Schicksals vor uns: der Bischofsbund, der sich selbst zum Beherrscher der Christenheit aufgeworfen hat, bringt es durch sein eigenes Regiment und durch sein selbst erwähltes Oberhaupt im Jahr 1870 dahin, *an dieses* die Herrschaft des Bischofsbundes in aller Form abtreten zu müssen.

Hefele I 496. II 17 509.

Für den weithin zerstreuten Episkopat, welcher nach Beherrschung der Christenheit strebte, war freilich das Verhältnis zu dem unentbehrlichen Oberhaupte von jeher ein schwer zu ordnendes. Da er seine Organisation an die staatlichen Einrichtungen anschloss, errang der Bischof der Reichshauptstadt Rom die erste Stelle. Wie schwer es aber den nach Herrschaft strebenden Bischöfen oft wurde, sich dem römischen Bischof unterzuordnen, zeigt das Beispiel des heiligen Cyprian. — Als es dann aber *zwei* römische Reichshauptstädte gab und der Kaiser zu

Konstantinopel, mitunter im Verein mit dem dortigen Patriarchen, gegen den römischen Bischof Opposition bildete, da machte der römisch-katholische Episkopat geltend, dass er in dem römischen Bischofe den Nachfolger des Apostels Petrus erblicke.

Hefele I 539 u. f. Kath. Katech. 41.

Seitdem stützt sich der römische Bischof bleibend darauf, dass Christus den Petrus zum Oberhaupt der Kirche eingesetzt habe, und dass der Papst der rechtmässige Nachfolger des Petrus auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom sei.

Vergl. Matth. XVI 16/19. XXIII 8/10. Joh.XIII13/15.Marc. XIV 66/71, Matth. XXVI 69/74. Joh. XXI 15/18.

Matth. XVI 22/23. Marcus VIII 32/33.

Nun würdigte Jesus zwar *den* Petrus, der ihn als den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, bekannte, als stützende Grundlage für die grosse Christengemeinde zu dienen, deren alleiniger Meister Christus ist; auch wurde ihm nach seiner krassen dreimaligen Verleugnung Christi das Apostelamt aufs neue verliehen oder bestätigt. *Den* Petrus aber, der die Wege Gottes nach seinem Verständnis einrichten wollte, den bezeichnete Jesus als Teufel (σατανᾶς). Und von letzterem Petrus ist der Papst in so weit ein Nachfolger, als er nach *seinem* Verständnis und Gutbefinden die Wege Gottes einrichten will oder seinen Willen dem Willen Gottes gleichstellt. Nie wurde Petrus der Meister der gleichberechtigten Apostel. Vielmehr sagen uns verschiedene Stellen in den Evangelien ganz klar, dass Christus *keinen* sichtbaren Stellvertreter für sich als massgebendes Haupt der Apostel hat einsetzen wollen, und die Briefe der Apostel zeigen uns, dass diese und ihre christlichen Zeitgenossen weit davon entfernt waren, in Petrus ein ihnen von Chrisus vorgesetztes massgebendes geistliches Oberhaupt oder gar den sichtbaren Stellvertreter Christi zu erblicken, sowie, dass auch Petrus selbst nicht als solcher handelte.

Matth. XVIII 18. Offenb. Joh. XXI 14 Matth. XX 25/27. XXIII 8/10, Marc. IX 34/35, X 42/45. Joh. XIII 13/15. Galater II 11/13. I. Cor. I 12/13. III 21/23. I. Petrus V 1/5.

Die einheitliche Leitung der Kirche schützt nun zwar seit 1870 deren kirchenpolitische Macht gegen die Schwächung durch nationale Regungen der Bischöfe. Der Staat hat dagegen aber auch volle Veranlassung, die römische Kirche wie einen politischen Verein zu behandeln und die entsprechenden Gesetze auf sie anzuwenden. Das Rufen nach „Freiheit der Kirche“ darf ihn nicht beirren; denn Freiheit der Kirche und Unterjochung durch die Kirche ist für ihn das Gleiche.

Sicher gibt es viele friedliebende und patriotische deutsche und schweizerische *Katholiken.* Aber wenn die

Vergl. Hefele V Seite 749, 786, 816-17, 872/875,915/920, 974, 979/981; VI 41-43, 480/481. Janus 258, 261, 406, 408. Syllabus, Satz 23, 24. Lob des Thomas von Aquino seitens Leo des XIII u. a.

Syllabus S. 22.

römische Kirche zeitweise eine friedliche Haltung zeigt, so sollte dies niemanden mehr täuschen. Denn, mag das Auftreten der Kirche gegen die Staatsgewalten und gegen die Bekenner des Christentums nach den Evangelien und Apostelbriefen, die sogenannten Ketzer, sich auch nach der jedesmaligen Machtstellung der Kirche richten, so bleibt doch die Unterwerfung aller Staatsgewalten, sowie Krieg und tödtliche Feindschaft gegen die Häretiker der geschichtlich festgenagelte Grundsatz der katholischen Kirche.

Der gut katholische Schriftsteller muss es demnach gutheissen, dass die Staaten, die ihre Gesetze nicht nach solchen Ansprüchen einrichten und ihre Macht der Kirche nicht zur Verfügung stellen, auf Veranlassung der katholischen Kirche durch Bündnisse fremder Staaten und innere Empörung zerstört werden, wie dies bei den blühenden und glücklichen christlichen Gothenreichen und dem Burgunderreiche geschehen ist, muss es endlich gutheissen, dass für das deutsche Reich und die Schweiz das gleiche Schicksal vorbereitet wird. — Diese Staaten können es aber unter den gegebenen Verhältnissen nicht hindern, dass in ihren gesetzgebenden Versammlungen die einheitlich geleitete Kirche über ein ihr dienendes „Centrum“ verfügt und dass durch dieses *jede lediglich auf das Wohl des Staates gerichtete Gesetzgebung erschwert oder unmöglich gemacht wird,* dass somit im Innern langsam aber fortwährend durch die eigene Gesetzgebung das Interesse der feindlichen Kirche begünstigt wird, während diese Kirche auch äussere Bündnisse gegen sie anregt und fördert. Gleich den zerstörten Gothenreichen sind diese Staaten aber grossmütig gegen den unversöhnlichen Feind jedes unabhängigen Staatswesens; den Erbfeind hätschelnd, gehen sie anscheinend einer verhängnisvollen Zukunft entgegen, die Gott zu ihrem Besten wenden möge.

Ein Besuch in Ephesus.

Von Prof. D. Oettli in Bern.

Als wir am 4. Mai 1891 früh morgens aufstanden, wölbte sich ein wolkenlos blauer Himmel über uns, wie ihn *Smyrna* monatelang ohne Unterbrechung schauen darf. Nach eilig eingenommenem Frühstück fuhren wir im Tram der Marina mit ihren schönen Landhäusern und Cafés entlang dem Bahnhofe zu, den wir schon um halb sieben Uhr erreichten. Es war ein Vergnügungszug nach *Ephesus* angesagt, mit dem wir die 75—80 Kilometer lange Fahrt hin und zurück zu dem sehr billigen Preis von 1 Medjidie (4½ Fr.) ausführen konnten. Darauf hatten uns des Tags zuvor die Kaiserswerther-Diakonissinnen aufmerksam gemacht, die in ansehnlicher Zahl und in Gesellschaft einiger kinderreicher, deutscher Familien selbst erschienen, um sich vor dem Beginn der drückenden Sommerhitze noch diesen Ausflug auf klassischen Boden zu gönnen. Wir bezogen jedoch unsern eigenen Wagen, der trotz der etwas zu kleinen Fenster bequeme Ausblicke nach allen Seiten gestattete, indem die an den Wänden umlaufenden Bänke den Insassen sogar für einige Bewegung Raum liessen.

Nach kurzer Fahrt durch Gemüsegärten und Orangepflanzungen erreicht man die sogenannte Karawanenbrücke und durchschneidet türkische und christliche Friedhöfe, denen die dunkeln Pyramiden der Cypressen ein sehr stimmungsvolles Aussehen verleihen. Dann fährt man in das Melestälchen ein, zu beiden Seiten von Hügelzügen eingerahmt und mit zahlreichen Ueberresten malerischer Aquädukte ausgestattet. Zur Linken öffnet sich bald das fruchtbare Tal von Budja im Schmuck seiner Weinberge und Olivenhaine. Von hier aus steigt die Bahn in südwestlicher Richtung durch hügeliges Land langsam hinan, bis sie bei der Station Kasamir die Ebene von Sedikeui erreicht, auf der die Wasserscheide zwischen den Meerbusen von Smyrna und Ephesus liegt. Auf der weitern Strecke sucht das Auge unwillkürlich die trotzigen Formen des Tmolusgebirges im Osten, mit einzelnen weissglänzenden Kuppen, wie der Boz-Dagh. Bei der Station Develikeui öffnet sich das Tälchen des Tachtalitschai, über das in südwestlicher Richtung der Blick dem Meere zueilt und sogar bis zur Insel Samos hinaus schweifen kann. Bei der Station Kayass, in sumpfiger Gegend, wendet sich die Linie nach Osten, 12 Km. später wieder nach Süden, dem nicht unbedeutenden Dorfe Turbali zu. Hier erscheinen auf der Höhe zur Rechten die Ruinen

von Metropolis, eine Akropolis mit Tempel und Theater, die Abhänge übersät mit Marmorbruchstücken. In unmittelbarer Nähe der Bahnlinie dehnen sich seeartige Wasserflächen von geringer Tiefe aus, die grösste rechts dicht an den Eisenbahnwall reichend, der Pegasussee, der im Winter die ganze Gegend überschwemmt. An seinem Südende treten wir in das Tal des Kaystros, das sich durch das Zusammentreten der Berge von beiden Seiten her verengt, bis wir den Fluss in der Nähe einer alten Brücke überschreiten und die weite Ebene von Ephesus betreten, welche sich bis zum Strande hin ausdehnt. Die Endstation heisst heute Ayassuluk, korrumpiert aus *῞Αγιος θεόλογος*, womit vermutlich an den Apostel Johannes erinnert sein soll.

Nachdem wir, gegen halb zehn hier angelangt, an der Bahnhofrestauration uns für die bevorstehende Wanderung durch das weite Ruinenfeld gestärkt hatten, machten wir uns unter der freundlichen Leituug eines Lehrers am griechischen Gymnasium in Smyrna, des Herrn Weber, an die Aufgabe des Tages. Dass wir mit diesem trefflichen Erforscher und Kenner des ephesinischen Trümmerfeldes zusammentrafen, mussten wir als eine besondere Guust des Geschickes preisen; denn wenige wären im Stande gewesen, uns die Rätselschrift dieser von Jahrhunderten aufgehäuften Überreste so verständnisvoll zu deuten. Herr Weber hat seither das Ergebnis seiner Forschungen in einem mit Bildern und Plänen hübsch ausgestatteten „*Guide du Voyageur à Ephèse,* niedergelegt, den wir nebst den Aufzeichnungen des Tagebuchs auch für diese Skizze benutzen und jedem empfehlen, der sich mit dem heutigen und dem alten Ephesus näher bekannt machen will.

Das erste, was in unmittelbarer Nähe des Bahnhofs die Aufmerksamkeit auf sich zieht, sind die mächtigen Pfeiler eines ehemaligen *Aquädukts,* über 40 noch wohlerhalten und bis zu 15 Mtr. hoch, aus Marmorblöckeu älterer Bauwerke aufgeschichtet, während die Verbindungsbogen aus Backsteinen bestanden. Früher zur Herleitung des Wassers vom Paktyas auf das nördlich anstossende Kastell bestimmt, beherbergen diese Säulen gegenwärtig zahlreiche Storchenfamilien, die in dem schönen Frühlingssonneuschein sich sichtlich ihres Lebens freuten. Wir besteigen nun den nahen Hügel selbst, um die Trümmer der von Justinian um 540 erbauten *Johanneskirche* zu besichtigen und von dem günstigen Punkte aus zugleich die ganze Ebene bis zu dem etwa 10—12 Km. entfernten Meere zu überschauen. Die Überreste der erstern sind noch recht bedeutend; vier mächtige Säulen streben zu den halbeingestürzten Backsteingewölben empor, aus einem Gewirr von umhergelagerten Mauerresten und Kapitälen heraus, welche die Stätte bedecken, wo

nach der Überlieferung der Jünger ruht, den Jesus lieb hatte. In der Nähe befand sich noch bis 1885 die durch eine Feuersbrunst zerstörte neuere Johanneskapelle; den Rücken des Hügels krönt das türkische Kastell mit hufeisenförmigem Mittelbau und guterhaltener Zisterne. Anziehend ist der Blick auf die weit vor uns hingebreitete uralte Kulturstätte, eingefasst im Norden durch das Gallessusgebirge, dem gegen das Meer hin die Selinusseen vorgelagert sind, im Osten von den Paktyashöhen; vor uns die Ebene, durch die der Kaystros in zahlreichen Windungen seinen Silberfaden zieht, und aus der, südwestlich gegenüber, der Pion und hinter ihm der länger hingezogene Koréssos sich erhebt — gleichsam ein weitausgerundetes Amphitheater, im Westen von dem hier tief eingebuchteten Meer umsäumt, zu dem eine neu angelegte Strasse an den Hafen Scala nuova führt. Die Ebene weist zwischen Ayassuluk und dem Meere fast keine menschliche Wohnung auf; mir schien, es lagere an dem sonnenwarmen, lichterfüllten Tage das träumerische Schweigen einer in die Jahrtausende zurücksinnenden Erinnerung über ihr.

Am südwestlichen Fuss unsers Hügels liegt die *grosse Moschee* oder Moschee Selims, einst eines der schönsten maurischen Baudenkmäler, das sogar mit der Alhambra in Vergleich gestellt wurde, jetzt aber in rasch fortschreitendem Verfall begriffen ist; ein melancholisches Sinnbild desselben ist das seines Daches beraubte Minaret aus Backsteinen über dem Westtor des Vorhofs, das wie ein verlassenes Fabrikkamin in die blaue Luft aufragt. Die Anlage des vermutlich von einem der Seldschukensultane des 14. Jahrhunderts errichteten Baues ist noch leicht erkennbar; es war ein Rechteck von 57 Meter Länge und 51 Meter Breite, eingeteilt in einen grössern Hof mit drei Eingangstoren, einem Marmorbassin in der Mitte und einem korinthischem Säulengang ringsum, und in einen kleinern überdachten Betraum, der noch vier grosse Säulen aufweist, teils aus grauem, teils aus rotem Granit und, eine ausgenommen, Monolithe von 10 Meter Länge und über 1 Meter Durchmesser. Die Façaden der Cella bestanden aus weissen oder bunten Marmorquadern, an Türen und Fenstern in feinster Bearbeitung; das nahe Artemision hatte sie geliefert, wie auch die übrigen Ruinen des alten Ephesus Materialien für das Bauwerk hergeben mussten. Die gleiche Quader, an der hier Koransprüche in goldverzierten Verschlingungen, von kunstreichen Arabesken umrankt, umliefen, war vormals, der Cella des Dianatempels eingefügt, Zeugin eines uralten Naturkults gewesen.

Der vandalischen Sitte der Alten, besonders aber der muhammedanischen Eroberer, ältere Baudenkmäler als Steinbrüche für ihre

Baupläne anzusehen, ist es zu verdanken, dass uns von dem im Altertum weltberühmten *Artemision* nur einige ausnehmend dürftige Reste erhalten sind, erst im Jahre 1870 von dem Engländer Wood als solche erkannt und blosgelegt: einige rohe Mauersubstruktionen. ein paar Bruchstücke von Säulentrommeln und das Fundament einer Säule des Peristyls. Nur die Beschreibungen der Alten und die Abbildung des Tempels auf ephesinischen Münzen gestatten, uns eine genauere Vorstellung von dem untergegangenen Weltwunder zu bilden. Es lag etwa 1 'Km. ostnordöstlich vom Fusse des Pion entfernt ausserhalb der Stadt, heute 700 Meter westlich von der Eisenbahnstation; gegenwärtig ist nichts mehr zu sehen als die durch die Ausgrabungen hergestellte bedeutende Vertiefung im Boden mit äusserst geringfügigen Säulenfragmenten, da alle charakteristischern Stücke in das britische Museum übergeführt sind. Einst aber stand hier, angestaunt von der ganzen alten Welt, das über 125 Meter lange und 65 Meter breite Heiligtum, umgeben von einer doppelten Reihe zum teil kunstvoll bearbeiteter Säulen, jede 18 Meter hoch, 127 an Zahl; zehn Stufen führten vom Hain zum Pronaos empor. Das hochberühmte Bild der Göttin (*τὸ διοπετές* Act. 19,35) hat auf den Münzen fast Hermengestalt, auf dem Haupt eine dreifache Mauerkrone, ausgebreitete Arme mit offenen Handflächen, entblösste Brüste und ist mit mannigfaltigen Tiersymbolen ausgestattet.

Nähern wir uns nun, durch hochgewachsenes Gras und Unkraut den Pfad von Ayassuluk her verfolgend, dem Fusse des Hügels *Pion* selbst, so lässt sich noch jetzt leicht erkennen, dass rings um denselben eine Art via sacra lief, eine lange Reihe von Grabdenkmälern, bis in die Zeit des Islam hinabreichend. Wir lassen die Grotte der Siebenschläfer etwas nördlich abseits liegen und wenden uns der südöstlichen Ecke des Abhangs zu, von wo durch einen stattlichen Torbau die Strasse nach Magnesia ausgeht. Hier finden sich an dem Hügel angelehnt die ansehnlichen Ueberreste eines *Gymnasiums,* das in der Römerzeit restaurirt wurde; eine der Kolossalstatuen, welche die Façade des Xystos (Spielsaals) zierten, steht jetzt vor dem Palast des Gouverneurs von Smyrna. Die einzelnen Säle, Hallen und Terrassen lassen sich noch ganz wohl unterscheiden; sogar Bruchstücke von Heizröhren sind entdeckt, mit denen man die Spielräume auch für den Winter brauchbar machte.

Am Südabhang des Pion liegen weiter die Reste eines auch von Wood aufgedeckten *Römischen Tempels* mit weissen Marmorfaçaden, der übrigens mit seinem langgestreckten, relativ schmalen Schiff und halbrunden Abschluss an eine christliche Basilika erinnern könnte. Dicht an ihm zeigte man uns das angebliche *Grab von St. Lukas*, einen ehemaligen Rundbau von 16 Meter Durchmesser;

die Christen richteten sich in dem Sonterrain des einstigen Tempels eine Kapelle ein; noch liegt ein Marmorblock da, auf dessen unterer Hälfte man einen karischen Stier mit Höcker, auf der oberen ein byzantinisches Kreuz eingemeisselt sieht; der Stier ist nach Webers wahrscheinlicher Vermutnng ein altheidnisches Symbol, das spätere vielleicht durch Beigabe des Kreuzes christlich auf den Evangelisten umzndeuten gedachten. Ein anderes Marmorstück trägt ebenfalls ein griechisches Kreuz eingegraben.

Etwas weiter westlich, in die Südwestecke des Pion eingeschnitten finden wir das *Odeion,* auf dessen Marmorbänken 2300 Zuschauer Platz fanden; oben lief eine korinthische Säulenhalle aus rötlichem Granit; die Skene unten (gegen Süden) zeigt Spnren verschiedener Restaurationen, deren letzte unter Antonius Pius angesetzt wird.

An den Substruktionen eines römischen Tempels und einer byzantinischen Kirche vorbeigehend nähern wir uns der dem westlichen Abhang des Pion vorgelagerten weiten Ebene, wo die bedentendsten Gebäude des alten Ephesus lagen und der Verkehr der Weltstadt wohl am lebhaftesten hin und herwogte. Gleich an den Fnss des Hügels stösst der geränmige viereckige Platz mit weitem Zugang vom Westen her und einer Zisterne in der Mitte, der als *Agora* diente; er war auf den vier Seiten von einem Säulengang eingefasst, hinter dem die Krämer von Ephesus in ihren Bazaren ihre Waren feilboten. Von dem Abhang des Koressos unmittelbar gegenüber schauten die Säulen vor dem *Tempel des Claudius* mit seiner reich ornamentirten Marmorfront auf die Agora herab; in wenig Minuten konnten die Händler hinaufsteigen, um sich der Gnnst der Götter für ihr Tagewerk zu versichern, ohne den Schauplatz desselben aus den Augen zu verlieren.

Mitten in den westlichen Fnss des Pion hinein, nicht mehr als 250 Meter vom Zentrnm der Agora entfernt ist das *grosse Theater* gebaut, das über 24000 Menschen Raum gewährte. Hieher strömte nach Act 19, 29 ff. die aufgeregte Volksmenge, den Gajus und Aristarchns mitschleppend, denen der Apostel umsonst folgen wollte; von diesen Sitzreihen, deren Marmor- oder Granitquadern jetzt in wüstem Durcheinander hingeworfen liegen, erscholl aus viel tausend Kehlen der Ruf: Gross ist die Artemis des Ephesier! Der grösste Durchmesser des den Halbkreis überschreitenden Raums beträgt 148 M., das Proscenium war über 6½ M. breit. Mit Mühe und Vorsicht kletterte ich unter den chaotisch untereinander gewürfelten Marmorblöcken umher, von denen manche lateinische und griechische Inschriften tragen; auf einer schön polierten Marmorfläche gewahrte ich drei Gestalten mit Mnsikinstrnmenten und einen Altar in Haut-

Relief; von den Substruktionen der obern Sitzreihen erschienen zwei Gewölbe noch leidlich erhalten. Von der Säulenhalle, welche oben am Zuschauerraum im Halbrund umlief, erblickte man ziemlich gerade vor sich das *Gymnasium* oder *Prytaneum*, weiter hinaus das *Forum* und das *grosse Gymnasium*, das an den innern, künstlich angelegten Hafen stiess; von diesem lief ein gerader Kanal in nordwestlicher Richtung auf den Kaystros zu, der auch für grössere Fahrzeuge den weitern Verkehr mit dem Meere vermittelte. So genoss Ephesus, wiewohl nicht eigentlich eine Hafenstadt, gleichwohl die Vorteile eines zu Land und See leicht erreichbaren Emporiums.

Ursprünglich reichte der innere Hafen bis zum Fusse des Pion heran; erst als in der römischen Zeit das Bedürfnis der Stadterweiterung sich regte, ward durch Zuschüttung eines Teils desselben der Raum für das Forum und die zwei Gymnasien südöstlich und nordwestlich davon gewonnen; das Ganze stellt sich jetzt als sumpfiger Grasplatz dem Auge dar. In der Mitte des Forums ist noch ein viereckiges Bassin, einst von einem Säulengang umgeben, erkennbar: ein letzter Rest des hier nicht aufgefüllten frühern Hafens. Höchst bedeutend sind die Überreste des grossen Gymnasiums zwischen dem Forum und dem innern Hafen, in denen man früher irrtümlich die Ruinen des Artemisions zu erkennen glaubte. Eine mächtige Terrasse, in den hier aufgeschütteten Boden gelegt, sollte dem grossartigen Bau die feste Unterlage sichern; die Mauern und Pfeiler bestanden aus Marmorblöcken, der innere Ausbau mit den Deckgewölben aus Backsteinen. Die Länge des mittlern Gangs beträgt 155 M.; an der Stelle des Ephebeums sieht man noch die Bruchstücke einiger der acht roten Granitsäulen liegen, die hier das Gewölbe trugen; die Treppen, welche rechtwinklig gebrochen, zu den ausgedehnten Substruktionen hinabführen, sind noch passierbar, wiewohl teilweise mit Schutt angefüllt.

Nördlich an das Forum fast anstossend bemerken wir die Überreste einer *zweifachen christlichen Kirche;* die ältere westliche war ein Kuppelbau, getragen von vier Säulen; zu beiden Seiten des Schiffs liefen an der Wand Verbindungsgänge zu der anstossenden zweiten Kirche, deren Deckgewölbe zwei Säulenreihen trugen; die Länge des ganzen Baus betrug 88 M., die Breite 33 M. Hier soll das Konzil von Ephesus 431 getagt haben, das die nestorianische Häresie verdammte.

Kehren wir zum Fuss des Pion, von dem die doppelte Kirche etwa 300 Meter westlich abliegt, zurück, so macht man uns auf das *Taufbecken* aufmerksam, das der Apostel Johannes bei der Bekehrung der Ephesier benutzt haben soll. Es ist ein Bassin von bläulichem, rotgeadertem Marmor mit etwas über 4 M. Durchmesser,

wenig tief, in der Mitte erhaben und diente wohl als Badevorrichtung oder lediglich zum Schmuck in den Anlagen eines reichen Ephesiners der griechischen oder römischen Zeit. Etwas weiter nördlich liegt das von Ost nach West gestreckte *Stadion*, 230 M. lang, 30 M. breit. Das halbrund geschlossene Ende und die Südseite lehnten sich an den Abhang des Pion an, während die aufsteigenden Reihen der Nordseite auf starken Unterbauten ruhen und noch die Gänge und Ausgangstüren erkennen lassen. An der Südwestecke befindet sich ein römisches Marmortor, durch das man einst eine Art Via sacra, zur Höhe des Pion hinaufführend, betrat.

Gegenüber der offenen Seite des Stadions bemerken wir eine kleine Erderhöhung, deren obere Fläche viereckig ausgeebnet ist. In ihrer Mitte zeigt sich eine zweite kreisrunde Erhöhung von 20 M. Durchmesser mit 16 kleinern in die Peripherie eingehauenen viereckigen Ausschnitten, so dass das Ganze wie ein hingelegtes grosses Zahnrad erscheint. Nach Westen führt eine Treppe von dem Hügelchen hinab; in dem Felsen zur Seite desselben gewahrt man Votivnischen und Sitze. An diesem uralten Denkmal hat die Kunst keinen Anteil genommen; auch die Verheerungsstürme, die darüber hingingen, konnten ihm nichts anhaben. Wenn die ältere Geschichte von Ephesus hauptsächlich durch Anziehung und Antagonismus zweier Faktoren, der um das Artemision gescharten asiatischen Bevölkerung und der vom Meer her vordringenden Griechen bedingt wurde, so darf man vielleicht mit Weber an diesem zentral gelegenen Punkt das Heiligtum erkennen, an dem die beiden Parteien sich mit Bündnis und Opfer jeweilen auseinandersetzten.

Der Trümmerhaufen nördlich vom Stadion an der Stelle, wo die Befestigungsmauer vom Nordabhang des Pion herabläuft, hat verschiedene Deutung erfahren. Auf starken Substruktionen, einem dreireihigen Gewölbe, ruht eine grosse Terrasse mit schöner Aussicht nach allen Seiten, einst wie es scheint mit Gärten und Säulenhallen umgeben, vielleicht die Residenz der römischen Prätoren von Ephesus. Zwischen diesem Bau und dem Stadion führte die Strasse durch ein Tor in der Stadtmauer nach Westen zwischen langen Reihen von Gräbern durch am nördlichen Fuss des Pion vorbei dem Ausgangspunkt unserer Wanderung entgegen, dem Dörfchen Ayassuluk. Freilich haben wir noch lange nicht das alte Ephesus durchmessen, das sich weit meerwärts und die Abhänge des Koressos hinan ausdehnte; aber schon der etwa 4-stündige Gang durch den Kern der Stadt lässt ihr Bild vor der Seele deutlich erstehen und weckt viele Erinnerungen an eine grosse und wechselvolle Geschichte auf. Der letzte Eindruck beim Blick über dies stille Trümmerfeld ist ein melancholischer; was der Gemeinde, die auch im christlichen

Leben die Züge verwirklichte, welche schon die regsame Handelsstadt charakterisierten: ἔργα und κόπος, einst angedroht war, sehen wir mehr als erfüllt vor uns: ihr Leuchter ist von seiner Stätte umgestürzt. (Apok. 2, 1—7). Wo einst aller Glanz griechischer Weisheit, Kunst und Lebensfreude sich entfaltete und mit der erfolgreichen Verkündigung des Evangeliums zugleich der Herd und Ausgangspunkt für eine Wiedergeburt der alten Kultur geschaffen schien, da weiden jetzt zerlumpte Hirten von Ayassuluk in den Distelfeldern und Grasplätzen ihre Schafe. Den Namen des grossen Apostels der hier arbeitete und kämpfte, bekennt bezeichnender Weise nur noch eine meerwärts gelegene Turmruine: Das *Gefängnis St. Pauli.* Wann werden seine Bande in diesem Herrschgebiet des Islam gelöst?

Hungrig und durstig kehrten wir nach dem mehrstündigen heissem Marsche zum Bahnhof zurück, um noch vor Abgang des Zuges uns in dem benachbarten Restaurant mit Speise und Trank zu erquicken. Man setzte uns in einem geräumigen Speisesal ein anständiges Mahl vor; als aber der griechische Kellner von fragwürdiger Eleganz uns die Rechnung präsentirte, merkten wir, dass wir noch auf orientalischem Boden uns befänden und setzten sie, ohne auf namhaften Widerstand zu stossen, kurzer Hand auf fast die Hälfte herab. Die Rückfahrt sollte fahrplangemäss um 5 Uhr beginnen; aber in der asiatischen Türkei sind die Fahrpläne nicht so buchstäblich zu nehmen; wir hatten noch über eine Stunde Zeit zur Unterhaltung mit den freundlichen Diakonissen, die sich gerne etwas vom heiligen Lande erzählen liessen, und mit unserm verdienten Führer, der in langjähriger Bekanntschaft mit allen Verhältnissen des Landes vollkommen vertraut geworden ist. Die Schatten der sinkenden Nacht legten sich über unsere Heimfahrt nach Smyrna; ich bürge nicht dafür, dass trotz des strahlenden Sternenhimmels über uns und der harten Sitze unter uns die Anstrengungen des Tages sich nicht mit einem vorzeitigen Schläfchen an uns rächten.

Der vierstimmige kirchliche Gemeindegesang.

Von Dr. H. Weber, Pfarrer in Höngg bei Zürich.

Luther hat den kirchlichen Gemeindegesang gepflanzt, zuerst durch den sorgfältig eingeübten Chorgesang. Erst nachdem die Gemeinde sich durch stilles Zuhören und Nachlesen in den allerersten

Gesangbüchern ohne Noten an die Melodieen gewöhnt hatte, erschien 1529 das Klug'sche Gesangbuch mit einstimmigen Melodieen; die Gemeinde sang diese, der Kirchenchor sang die kunstreich geführten übrigen Stimmen, höher und tiefer als die Melodie, welche ja im Tenor, einer Mittelstimme, lag. Klang der Tonsatz des vielleicht starken und wohlgeübten Kirchenchores kräftig, dominirend, war die Melodie noch wenig bekannt oder die Gemeinde klein, so hatte ein Zuhörer Mühe, die Melodie aus dem kunstreichen Harmoniegeflechte zu erkennen, besonders da man im Verlaufe des 16. Jahrhunderts wieder aufgehört hatte, in den Gesangbüchern Noten zu drucken und z. B. um 1600 ein einfaches Gemeindeglied, welches hätte nach Noten singen wollen, für hochmütig gegolten hätte; dafür war ja der Cantor da. Wohl verlegte man seit 1586 die Melodie in den Diskant, in die am höchsten liegende Stimme, und nun konnte sie deutlicher heraustreten. Allein wie vorhin die gesamte Gemeinde die Melodie im Tenor gesungen und durch den Mitklang der weiblichen Töne in dieser Mittelstimme das richtige harmonische Verhältnis zu den übrigen Stimmen getrübt hatte, so geschah das nämliche, wenn jetzt die Männer mit den Frauen und Kindern die Melodie im Diskant, der höchst liegenden, dem weiblichen Organe angehörenden Stimme, sangen. Die Einstimmigkeit war damit als selbstverständlich, als etwas, worüber gar nicht zu reden sei, besiegelt. Hatte der Chor sonst diesen einstimmigen cantus firmus der Gemeinde begleitet, so übernahm mit Vervollkommnung der Orgel dieses Instrument, zuerst unterstützend, dann, je mehr der Kunstgesang des Chores in Gegensatz trat zum Gemeindegesang, immer ausschliesslicher und allein die Begleitung; die kunstreichen Chorgesänge, mehr und mehr vom Gemeindegesang abgelöst, wurden eine schöne Zugabe, der einstimmige, von der imposanten Orgelfülle begleitete Gemeindegesang hatte seine Stellung errungen. Aber jetzt blieb es bei der Einstimmigkeit.

Es erhellt, dass diese auf ganz natürlichem Wege entstanden ist. Desto lauter drängt sich die Frage auf: Wie ist denn der vierstimmige kirchliche Gemeindegesang der reformirten Schweiz zu Stande gekommen?

Ein gesundes, musikalisches Gefühl kann nicht durch die Einstimmigkeit befriedigt sein, es erheischt die harmonische Ergänzung. In der deutsch-protestantischen Kirche war diese durch die Orgel dargeboten, in der reformirten Schweiz, welche sich der Orgel entäussert hatte, suchte man sie durch den vierstimmigen Gesang. Woher diese ungleiche Ergänzung?

In Deutschland war die Einstimmigkeit des kirchlichen Gemeindegesanges durch die längst vorangegangene Einstimmigkeit des

Volksliedes, dem die ersten Kirchengesänge entnommen waren, gegeben; die Melodieen waren alle einstimmig erfunden, erst später kamen die Tonsetzer und wählten sich diese oder jene Melodie, um sie mit einem Tonsatze zu schmücken. Jene Unterscheidung zwischen Sängern, den Erfindern der Melodie, und Setzern, den Bearbeitern der Harmonie, hätte nicht so allgemein und tiefgreifend werden können, wenn nicht die Weisen überall einstimmig in die Welt getreten wären. Daraus aber ergibt sich überzeugend, dass das Volk nur einstimmig sang. Diese Einstimmigkeit stand wieder im Einklang mit der damaligen Entwicklung und dem Zustande der Tonkunst selbst; noch an der Schwelle der Reformation sah man in der kunstreichen Harmonie das Wesen der Musik und den Quell ihrer Schönheit, die Seele der Tonkunst aber, die Melodie, tat nur erst die leisen, kaum hörbaren Atemzüge des Neugebornen. Auch der gewöhnliche liturgische Kirchengesang der Priester und Mönche erklang in hallendem Unisono. Die kunstvollen Chöre der Meister musikalischer Harmonie, der Niederländer, wurden von seltenern geschulten Kirchenchören, wie nicht einmal jede Stadt sie besass, sondern welche blos an den grossen Domkirchen hoher Prälaten und an den Höfen kunstliebender Fürsten zu finden waren, gesungen; diese steif kontrapunktische Kunst aber konnte, wenn ihre Chöre nicht blos mit vier, sondern mit 8, 12, 16, selbst mit 24 Stimmen erschallten, wohl tiefes Staunen erregen über eine geheimnissvolle, schwierige Kunst, nie aber das Volk anziehen und wohl gar zur Nachahmung wecken. Woher sollte also im Beginn der Reformation selbst ein Luther vierstimmigen Kirchengesang für das Volk nehmen? Den Kirchenchor fand er vor, aus dem blos klerikalen Bestande schuf er ihn zu einem aus Gemeindegliedern bestehenden um. Dieser sang mehrstimmig, sang jedoch nur die künstlichen Tonsätze, welche um die Melodie im Tenor gewoben waren; dieser Chor und die Schuljugend bildeten die Vorsänger für die Gemeinde, aber diese lernte von ihnen nur die Melodie selbst. Allmälig wurde die Orgel die Begleiterin, die Gemeinde blieb ihr gegenüber mit der einstimmigen Melodie. Und seitdem man vollends entdeckt hatte, in welch trefflichem Sinnbilde diese Vereinigung aller in der Einstimmigkeit die Einigkeit des Glaubens und der Hoffnung und der Liebe darstelle, so fand man darin ein erreichtes schönes Ziel. Allein von frühe an entstand daraus der Uebelstand, dass man nun, damit auch tiefere Stimmen die Melodie singen konnten, diese nicht über eine ziemlich eng begrenzte Tonhöhe durfte emporgehen lassen. Daher mussten die meisten Weisen in eine tiefere Tonlage versetzt werden und dies ertragen nicht alle, ihrer manche erhalten dadurch ein düsteres Gepräge und büssen viel von ihrer Frische ein.

Es wird schwerlich ein Land zu finden sein, in welchem der Volks- und Vereinsgesang so tiefe Wurzeln geschlagen und so allgemein sich verbreitet hat, wie die Schweiz, zumal die deutsche. Wiewohl diese Erscheinung der Gegenwart durchaus nicht ohne weiteres auf jene frühere Zeit darf übertragen werden, erlaubt sie doch, auf vorhandene Freude am Gesang zu schliessen. Bergbewohner singen lieber und leichter als die Bewohner der Ebenen. Auch in der Schweiz gab es Volkslieder, wiewohl sie schwerlich mehrstimmig gesungen worden sind. Zwingli sang mit seinen Freunden manch kunstreiche Motette in mindestens vier Stimmen. R. Christoffel sagt in seiner Biographie Zwingli's (Elberfeld 1857): „Aus diesen genussreichen abendlichen Musikübungen bei Zwingli erblühete in der Folge, da die Bürger und Landleute ihre häuslichen Sitten in jener grossen Zeit gerne nach dem Vorbilde der verehrten Lehrer des Evangeliums gestalteten, der schöne vierstimmige, geistliche Gesang, der in der reformirten Schweiz aus dem engen Kreise des Hauses in die Kirche sich hinüberpflanzte, so dass Zwingli und seine Freunde mit Recht als die ersten Begründer so vieler noch immer, namentlich im Winter, vorkommenden abendlichen Gesangübungen, als auch des schönen, vierstimmigen Choralgesanges betrachtet werden dürfen". Allein selbst wenn der Verfasser die „ziemlich vielen, geschichtlichen Gründe", welche er andeutet, hätte anführen können, schwerlich wäre ihm der Beweis gelungen. Dagegen erinnern uns diese Worte an Zwingli's Liebe zur Tonkunst, und an seine Geschicklichkeit darin, und der Gedanke, jene trauten Zusammenkünfte haben bei der Pietät, welche Zürich seinem grossen Reformator bewahrte, vielleicht doch als schwaches, unscheinbares Samenkorn im Stillen weiter gewirkt und erst später Frucht getragen, möchte, soweit tunlich, gern leise bewahrt bleiben In der Hauptsache aber entsprang dieser vierstimmige Kirchengesang allerdings anderen Quellen.

Mit ganz unbedeutenden Ausnahmen besitzen sämtliche schweizerisch-reformirten Gesangbücher des 16. Jahrhunderts Noten und Melodieen, schon deren erstes, das von Joh. Zwick 1540 (schon 1536) hat solche, einzig in zwei Schaffhauser Gesangbüchern von 1579 und 1596 *) fehlen dieselben, vermutlich hat die Nachbarschaft mit Deutschland Einfluss geübt. Und zwar erscheinen die Noten nicht blos in den eigentlichen Landes- und den städtischen Gesangbüchern, wie in dem zu Basel 1581 erschienenen, den Zürchern von 1598 und 1599, dem St. Galler von 1588, ebenso dem dortigen von 1627. Auch Sammelwerke wie das Psalmenwerk von Conr. Wolffhart vom

*) Vergl. meine „Geschichte des Kirchengesanges in der deutschen reformirten Schweiz seit der Reformation (Zürich 1876)".

Jahre 1559 mit 235 Nummern, ferner ein gleich bedeutendes von 1570 und eines von Zürich von 1588 bringen Melodieen, jenes vom Jahre 1559 sogar deren 200. Dies geschah zu einer Zeit, wo lutherische Sammlungen bereits ohne Noten zu erscheinen begonnen hatten, und dürfte doch geeignet sein, das geringschätzige Urteil über die Haltung der reformirten Schweiz in Sachen des Kirchengesanges zu mässigen.

Darin, dass die grosse Mehrzahl der schweizerischen Gesangbücher sehr frühe, ja von Anfang an mit Melodieen versehen war, erblicken wir den Beweis, dass man gleich zuerst den Gemeindegesang nicht nur gleichsam theoretisch dachte, sondern ihn praktisch wollte, pflegte und übte, also ihn schätzte. In Basel erklang schon 1526 der kirchliche Gemeindegesang, die Schüler St. Gallens sangen schon 1527 Luthers Lied: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“, auch Schaffhausen begann gegen die Mitte des Jahrhunderts den Kirchengesang. Bern vernahm in der Stadt lange Zeit nur je alle drei Wochen im sogenannten „Kinderbericht“ einen Psalmengesang; erst seit 1558 sangen die Lateinschüler beim zweiten Zeichen (Läuten der Glocken) vor dem Gottesdienste einen Psalm, 1573 beschloss der Rat den Gesang vor und nach der Predigt, und am 25. April 1574 sang endlich die Münstergemeinde als Vorläuferin des ganzen Landes unter Leitung des Cantors, mit Begleitung eines Posaunenbläsers und mit einem geübten Schülerchor Luthers Lied: „Nun woll' uns Gott genedig syn“. Der Gesang ward bald mit Posaunen begleitet. Wenn auch der Antrag von 1581, es möchte anstatt der Posaunenbläser eine Orgel erstellt werden, noch abgelehnt wurde, so erkennt man doch einen erwachten Eifer für den Kirchengesang. Ungefähr gleich mühsam entwickelte er sich in Zürich; als er aber mit dem ersten Gesangbuche von 1598 seine Grundlage erhalten. gedieh er rascher. An vielen Orten sah man denselben als eine blosse Obliegenheit der Schüler an, Erwachsene zauderten, einzustimmen, ja die meisten entfernten sich nach der Predigt und nur wenige sangen mit den Schülern, zuerst angestaunt und bekritelt, aber allmälig mehrte sich ihre Anzahl, man gewöhnte sich daran und empfand bald Freude. Einzelne Gemeinden scheinen lebhafte Tätigkeit entwickelt zu haben. so Winterthur *).

In dieser ganzen Zeit finden wir keinen sichern Anhaltspunkt, um einen andern als einstimmigen Gemeindegesang anzunehmen, die bisherigen Bücher besassen nur einstimmige Melodieen. Allein bald brach eine neue Zeit an.

*) Vergl. hierzu des Verfassers Schrift: „Der Kirchengesang Zürichs (Zürich 1866)“.

Hatte Zürich bisher, gemäss seinen alten Traditionen, lange mit Einführung des Kirchengesanges gesäumt, so holte es nun das Versäumte rüstig nach; denn 1598 war sein erstes Gesangbuch erschienen, schon 1599 folgte ein neues, um 51 Lieder vermehrt. Im Jahre 1605 trat eine neue Auflage ans Licht, durch einen Anhang von 34 Lobwasser'schen Psalmen vermehrt; eine weitere kam im Jahr 1608. Und nun breitete sich das neue Element schnell aus, im Jahr 1636 wurden sämtliche 150 Psalmen nach Lobwasser und mit Claude Goudimels *vierstimmigem Tonsatze* gedruckt. Als Hauptausgabe ist zu betrachten die von 1641: „von neuem übersehen und mit einer sehr dienstlichen Vorred geziert. (Zürich, bei Joh. Jak. Bodmer)". Diese Vorrede rührt her von dem unermüdlichen und umsichtigen Antistes Breitinger, zu dessen vielen und grossen Verdiensten auch seine eifrige und verständige Förderung des Kirchengesanges gehört. Hier redet er in schwungvollen Worten von der hohen Bedeutung des Psalmengesanges und verteidigt ihn kraftvoll wider seine Verächter. Von ihm ging lebhafte Anregung aus bis über die Kantonsgrenze hinaus ins Thurgau, Toggenburg, ins St. Gallische Rheintal. Der damalige Aufschwung des musikalischen Lebens in Zürich kam ihm entgegen und begünstigte sein Streben. Noch am Ende des 16. Jahrhunderts war die Musikgesellschaft zur Chorherren, im September 1613 die zum Kornhaus entstanden, im Jahre 1679 fand noch eine dritte, die zur deutschen Schule, Raum. Die erstgenannte vereinigte sich 1772 mit letzterer, und im Jahr 1812 entstand aus den beiden damals noch getrennten die allgemeine Musikgesellschaft der Stadt Zürich. Mit der ersten Gesellschaft zur Chorherren scheint Raphael Egli, der Bearbeiter des Gesangbuches von 1598, in naher Verbindung gestanden zu haben. Ihre anfänglichen Übungen waren der Einführung der neu aufgenommenen Psalmen gewidmet und es drängt sich die Vermutung auf, sie möchte vornehmlich dafür gegründet worden sein; denn Goudimels vierstimmige Tonsätze bildeten damals ein musikalisches Ereignis, ihrer sorgfältigen Ausführung konnten musikliebende Männer sich wohl widmen, und wenn ein so hervorragender Mann wie Antistes Breitinger von der damals gewichtigen kirchlichen Seite aus das Beginnen befürwortete, so musste es sichere Anziehungskraft üben. Auch in Winterthur hatte sich 1628 ein Musik-Kollegium gebildet, welches sich des Gemeindegesanges eifrig und mit Erfolg annahm. Seine ersten Satzungen betonen, es sei „fürnemblich zur Ehr und Lob Gottes angestellt." In eben diese Zeit fällt die Gründung der gleichstrebenden Antlitzgesellschaft in St. Gallen. Um 1640 gab es im damaligen Gebiete des Kantons Zürich und der Ostschweiz nur ganz vereinzelte Gemeinden, in deren Gottesdiensten nicht wäre

gesungen worden; an manchen Orten scheint der Gesang nach Lokalberichten geblüht zu haben.*) Im Volke selbst waltete grosser Eifer für den Psalmengesang, der auch ausserhalb der Kirche oft erklang.

Hier finden wir nun Beweise, wie ernstlich man sich für die Vierstimmigkeit bemühte. Werden musikalische Verbände gebildeter Musikfreunde, wie jene Musikgesellschaften in Zürich und das Musikkollegium in Winterthur und in St. Gallen, neben denen es in andern Städten und ansehnlichen Landgemeinden manche gleichstrebende gegeben hat, sich mit der Pflege bloss einstimmigen Gesanges begnügt haben? Von Zürich und andern ist bezeugt, dass lange Zeit „vorzugsweise kirchlich religiöser Gesang“ gepflegt ward. Die Gesellschaftsordnung in Zürich setzte fest, „man solle beim Psalmengesang den Hut abziehen“. In Winterthur hatte das Musikkollegium die schönsten Plätze „zwüschend beiden Bogen auf dem Etter in der Kirchen, da der lobliche Kirchengesang geführt wird,“ ganz in der Nähe des Vorsingers inne, eine Begünstigung mit der Verpflichtung, den Kirchengesang würdig zu führen. Diese Obliegenheit ward im Protokoll der Gesellschaft immer wieder erwähnt.

Wenn diese musikalischen Gesellschaften natürlich auch mit weltlicher Musik sich beschäftigten, wie hätten sie dort Mehrstimmigkeit üben können, im Kirchengesange dagegen, den sie doch eben auch pflegten, nicht? Die Psalmausgabe von 1641 enthielt sämmtliche vier Stimmen, und sie wurden geübt, man wollte sie, darum wâren sie aufgenommen worden. Allerdings gedieh er nicht auf einmal, dazu bedurfte es längerer Zeit; aber jener kurze Synodalbericht Zürichs von 1663: „Gesang wird geliebet“ beruhte doch auf Erfahrungen und fasste deren eine ganze Menge zusammen. Aus vielen Einzelberichten ist zu erkennen, dass er im Volke eine starke Wurzel hatte, und dass, wo ihm Geistliche und Lehrer mit Verständnis und Liebe entgegenkamen, die Fortschritte nicht ausblieben. Von oben her trat ihm gelehrte, um nicht zu sagen, pedantische Ängstlichkeit entgegen. Die Verlegung der Melodie aus dem Tenor in den Sopran war nach dem Vorgange von L. Osiander in Stuttgart 1594 durch den Organisten Marschall in Basel auch in die reformirte Kirche herübergedrungen, hatte sich im Volksgesange bewährt und grosse Sangeslust angefacht. Freudig gab man sich den bisher ungewohnten schönen Klängen hin. Dem warmen Eifer antwortete sein Gegenschlag, zumal von denen her, welche nicht Schritt halten konnten und

*) Kirchengesang Zürichs, Seite 37.

über das neue Bedenken hegten. In der Frühlingssynode 1643 ward angezeigt, dass man „an etlichen orten uff der Landschaft sich gar vil legge uff die Musik und daherr in den Kilchen die Sänger zusammen standind und zu vier Stimmen singind, dass das gemein volk nit nachfolgen könne.“ Deutlich erkennen wir hieraus die begonnene Vierstimmigkeit und die Bemühungen von Gesangvereinen, diesen Gesang einzuführen. Es ward erkannt, die Sache sollte „an die Examinatoren gewiesen, die gemeine Choralstimme, d. h. die Melodie, fürus exercirt und ein glyche durchgehende Ordnung gemacht werden.“ Die Examinatoren beschlossen, „das musiziren seie nit verwerflich, aber bringe in der kilchen schlächten andacht. Die gemein stimm solle man sonderlich fürderen.“ Es war, wie oft schon, das neue stand vor der Tür und heischte Einlass; man fühlte, dass es gut und nicht abzuweisen sei, hegte aber Besorgnis vor den Veränderungen, welche es bringen könnte. Ja, in den Jahren 1649 und 1651[1]) sprach das Examinatoren-Kollegium, als diese Bestrebungen immer neuen Anklang fanden und eine lebhafte Bewegung wegen solchen Gesanges stets neu sich regte, sein ernstes Missfallen über diese Neuerung aus. Man sehe — warf man vor — bei dem mehrstimmigen Gesange mehr auf Noten und Ton, als auf die Worte des heiligen Geistes. Sogar die Meinung wurde geäussert, man solle solch musikalisch Gesang in der Stille abstellen, und diese Musik, wo man sie ja üben wolle, als „eine feine, sinnreiche, erbauliche Recreation Gott zu Ehren,“ in die Schulen oder Häuser ziehen. Offenbar übte der bloss einstimmige Gesang der deutschen Glaubensgenossen ungeachtet der noch stark empfundenen und betonten dogmatischen Opposition seinen Einfluss, das neue blieb vielen unverständlich. Unter diesen Umständen wird man schwerlich rasche Fortschritte in Einbürgerung der Vierstimmigkeit erwarten dürfen. Woher kam es aber, dass sie dennoch, ob auch langsam, sichern Boden fand?

In erster Linie verdankt die reformirte Schweiz ihren vierstimmigen Kirchengesang *den edeln Tonsätzen des Claude Goudimel*, dessen bereits gedacht worden ist. Dieser grosse Meister hat die Melodieen der französischen Psalmen, welche jedoch nicht auch ihn zum Erfinder haben, zum Teil mit höchster harmonischer Kunst in Motettenform behandelt, aber auch in schlichter vierstimmiger Harmonie nur für vierstimmigen Gesang. Hier bewegt er sich in einfachen Accordfolgen, wie sie einer gesunden Harmonie entsprechen und leicht sich einprägen. Dabei schliesst er sich oft genug noch den alten Kirchentönen an, deren charakteristische

[1]) Vgl. des Verfassers „Kirchengesang Zürichs.“

Merkmale er mit Meisterschaft und in erhebendster Art verwendet, so dass diese Choräle, oft in hochfestlicher Würde tiefe Ehrfurcht weckend, die Seele erschüttern. Zugleich aber schreiten sie ruhig einher, alle vier Stimmen Note um Note, Ton um Ton gemeinsam, die Harmonie ist ein tiefer See, in dessen purpurne Bläue das Auge bewundernd hinunterblickt und auf dessen Grund noch jeder Kiesel, jede Muschel erkennbar scheint. In ihrer klaren Einfachheit liegt hehre, ja heilige Kunst. Dergleichen einfache vierstimmige Lieder hatte man damals noch nie gehabt, um ihrer leichten Singbarkeit willen zogen sie an. Man könnte bedauern, dass durch das einseitige Vorherrschen der Lobwasserschen Psalmen der reformirten Schweiz so lange die Kenntniss des herrlichen deutschen Liederschatzes wäre vorenthalten worden; allein abgesehen davon, dass derselbe schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts in zahlreichen Liedersammlungen den Weg zu uns gefunden und auch bei uns heimisch geworden ist, *hat uns jener Psalmengesang das unschätzbare Kleinod des vierstimmigen Gemeindegesanges geschenkt*. Ja, wir dürfen mit dem trefflichen, zu frühe verstorbenen Gustav Weber[1]) weiter gehen und sagen: „Wenn wir dem mächtigen Strome des mehrstimmigen Volks-Chorgesangs entlang gehen, um die Stelle zu entdecken wo er entsprang, so werden wir schliesslich als eine der Hauptquellen finden den unbegleiteten vierstimmigen Gemeindegesang der Zwinglischen Kirche."

Langsam und mühsam, in der Sangeslust des Volkes wurzelnd, von oben her nur mässig unterstützt, hat derselbe sich Eingang gewonnen. Oft schwankte er; denn dieser Gesang verlangt stete kenntnissreiche und liebevolle Pflege, die ihm nicht immer zu Teil ward. Mit Befehlen von oben her war wenig erreicht. Darum ertönen in Synodalakten des 18. Jahrhunderts viele Klagen über mangelhaften Gesang, über förmliche Weigerung daran Teil zu nehmen. Als man dann an den steifen Reimereien Lobwassers immer weniger Gefallen fand, erschienen neue Liedersammlungen, welche, wiewohl keine kirchlich eingeführten Gesangbücher, dem vierstimmigen Kirchengesang den Boden neu bereiteten und in zweiter Linie anzuführen sind als Stützen dieses Gemeindegesanges. Keine einzige dieser Privatsammlungen blieb ohne Noten, keine einzige brachte nur die Melodie, oft haben die Vorreden überzeugend die Vorzüge des vierstimmigen Gesanges dargetan, so z. B. die „musikalische geistliche Seelenlust (Zürich 1713)."

In der „Geschichte des Kirchengesanges der deutschen reformirten Schweiz (Zürich Fr. Schulthess 1876)" hat der Verfasser

[1]) H. Zwingli, seine Stellung zur Musik und seine Lieder. Zürich 1884.

ein Dutzend Liedersammlungen angeführt und beschrieben, welche von 1657 bis 1760 erschienen sind, je eine in Schaffhausen, Bern, Basel, drei von St. Gallen und sechs von Zürich, meistens mit vierstimmigen Melodieen, eine mit ein- bis vierstimmigen Liedern, eine andere mit Liedern von zwei bis fünf Stimmen. Eine einzige: „Der singende Christ (Zürich 1723)" bringt keine Noten, sondern nennt zu jedem Liede zwei Melodieen und verweist in der Vorrede auf eine gleichzeitig erschienene, oben nicht gezählte, uns nie zu Gesicht gekommene Sammlung: „Singstunden, dienend dem singenden Christen von J. H. Kyburtz", welche demnach Noten gebracht haben muss, während „der singende Christ" selber in literarischem Interesse die Lieder des Spenerschen Pietismus bekannt gemacht hat. Wenn Pfarrer Joh. Kaspar Hardmeyer in der Vorrede zu seinem Buche: „Die Harpfe des gottsäligen Königs und Propheten Davids (Zürich 1701) sagt, dass „in unserer lieben Mutterkirche Zürich" das „Lob Gottes durch seine Gnade bisher so gewachsen" sei, und „die Singkunst so trefflich geübet" werde, dass „bald jedes Kind dies H. Lobgesange zu vieren Stimmen singen könne und sich alle Durchreisende verwundern müssen, wenn sie hören, wie in unseren Gemeinen so ein liebliches Lob Gottes ohne Beihülfe einiger Klingspielen und Orgelwerken erschallet", so liegt hierin doch ein sicherer Beweis, dass in jener Gegend, im heutigen Zürcher Bezirke Affoltern, der Kirchengesang geschätzt und vierstimmig geübt worden ist. Die Vorrede der Sammlung: „Musikalische geistliche Seelenlust (Zürich 1713)" begründet die ebenfalls gebrachte Vierstimmigkeit damit: „Da bei uns die vollständige Musik in 4 Stimmen beliebt . . . so hat man die meisten Lieder in 4 Stimmen gebracht, da sie sonst nur mit 2 Stimmen und Bass pro instrumento gesetzt sind."

So war denn der Gedanke und die Gewohnheit vierstimmigen Kirchengesanges weit verbreitet; aber allerdings hatte es grosser Anstrengungen bedurft und zäher Ausdauer, bis derselbe wider Trägheit, Unverstand und Vorurteil den Sieg errungen hatte. Selbst im sanglustigen Appenzell gewann er nur langsam Boden; in St. Gallen mussten die beiden Musik-Collegien, welche ihn zu fördern suchten, lange geduldig warten, bis der Rath einen entscheidenden Beschluss zu fassen sich entschloss. In Schaffhausen gebrach es mehrmals an tüchtigen Cantoren, erst Joh. Kaspar Deggeller vermochte um 1740 besseres zu Stande zu bringen. Wenig tröstlich stand es eine geraume Zeit in Bern. Joh. Ulrich Sulzberger, der Zinkenist (oder Organist), verlegte, entgegen der früher erwähnten wohltätigen Änderung, die Melodie

wieder in den Tenor; denn, so begründete er scheinbar sein Verfahren, der Vorsänger singe mit seiner Tenorstimme, und dieser entsprechend müsse die Melodie gelegt werden, dies um so mehr, als die weiblichen Stimmen an sich allein sie doch nie deutlich genug singen können (! ?) und die Mithülfe einer männlichen Stimme nicht entbehren dürfen. Aus solchen Erwägungen eines den Gesang leitenden Mannes kann man nicht eben auf einen vortrefflichen Zustand des Kirchengesangs in Bern schliessen.

Zu den Hindernissen, welche das Gedeihen der Vierstimmigkeit erschwerten, gehörte in jenen Zeiten auch die — Orgel. Selbst der eifrigste Reformirte wird heute nicht mehr dieses erhabene Instrument, im strengen Sinne das Instrument der Kirche, befehden[1]). Allein man denke sich den damaligen Zustand des Kirchengesanges, der immerhin, zumal nach der Seite der Vierstimmigkeit, noch im Werden sich befand. Wo die damals schon in ziemlichem Maasse entwickelte Orgel mit voller Kraft ertönte, zog der Gesang sich scheu zurück, und Basel, wo 1639 die Münsterorgel erneuert und bald hernach in St. Leonhard eine neue erbaut wurde, erfuhr, dass der vierstimmige Gesang zurückgedrängt ward. In dem die Orgel entbehrenden Zürich dagegen gedieh er, und die Landge-

---

[1]) Übrigens sind die Gründe gegen den Gebrauch der Orgel zum Gemeindegesange verschieden und gehören keineswegs nur der reformirten Schweiz an. Hier beruhte die Abneigung zunächst auf dem Vorgange Zwingli's, dessen gebildeter Kunstsinn von der damaligen Orgel nicht befriedigt sein konnte. Die Nähe der katholischen Kantonsgebiete und die starken Reibungen zwischen den Konfessionen erzeugten eine ängstliche Behutsamkeit in allen kirchlichen Neuerungen, welche man vielleicht, wie die Einführung der Orgel, als beginnende Rückkehr zur alten Kirche hätte deuten können. In dem lutherischen Deutschland trat der Pietismus hie und da der Orgel entgegen. So führt das „neue Gesangbuch auserlesener geistreicher Liedern“ von Joh. Ludw. Steiner in der Vorrede seines zweiten Teils (1735) folgende Äusserung eines lutherischen Theologen aus „Grossgebauers Wächter-Stimm“ an: „Damit das Volk in der Versammlung etwas zu sehen und zu hören hätte, hat ihm der Papst anstatt der Psalmen hölzerne, zinnene und bleierne Pfeiffen, welche ein gross Getöne machen, aufhängen nnd, als wenn Gott damit gelobet werde, die Leute überreden lassen. Und sind solche Orgel-Pfeiffen nichts anders als lebendige Bilder des verstorbenen Christentums, welche zwar hefftig plerren und schreien, aber weder Hertz noch Geist noch Seele haben.. Damit hat er das Volk stumm und taub gemacht, dass sie weder Gott loben können, noch sein Wort verstuhnden, sondern durch der Orgel Klang nnd das prächtige seltsame musiciren übertäubet, zur Verwunderung gezogen und an den Ohren geküzelt wurden.“ Porst hat dazu bemerkt: „Man söndere den Missbrauch davon und behalte den rechten Gebrauch in christlicher Weisheit, Bescheidenheit und Verläugnung und übe sich nnr in der Furcht des Herrn u. s. f.“

meinden erhielten von da aus manch belebenden Antrieb. Ebenso geschah es in Schaffhausen. Im Münster zu Bern unterstützten Posaunen den Gesang; erst um 1720 erbaute man die dortige Orgel. In St. Gallen hatte der Stadtmajor Abraham Huber im Beginne des 18. Jahrhunderts mittelst einer glücklichen Lehrmethode in Jahresfrist 300 Knaben und Mädchen zum vierstimmigen Psalmengesang angeleitet. Der Kirchengesang schritt unter seiner Oberleitung trefflich vorwärts. Zinken und Posaunen stützten ihn in der Stadt, 1761 erbaute man die Orgel in St. Laurenzen.

Der vierstimmige Gesang war somit zu sicherm Bestande gelangt. Aus den bisherigen Darlegungen, welche kirchlichen Akten entnommen sind, erhellt, dass derselbe in der Ostschweiz tiefer Wurzel gefasst hatte als z. B. in Basel und Bern. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an erfuhr er eine erneuerte, lang andauernde und bis heute wirkende Förderung. Allerdings kam bisweilen merkwürdige Verwirrung vor. Weil früher der Tenor die Melodie geführt hatte, geschah es nun, obschon diese in den Diskant verlegt worden, dass öfter Frauenstimmen den Tenor sangen. In dieser höhern Tonlage kollidirte er höchst seltsam mit dem Diskant, eine Art zweiter Melodie neben der richtigen. Ältere Frauen mit tiefer Stimme meinten sogar dann und wann, sich auch des Basses annehmen zu sollen. Allein ebenso ungeschickt war's, wenn Männer die erste Stimme sangen. Noch im November 1825 fand man nötig, in einem Vorberichte zum Zürcher Gesangbuche von 1787 auf richtige Stimmenverteilung hinzuweisen, namentlich auf die Besetzung des Tenors nur mit Männerstimmen.

Wie wohltätigen Einfluss Claude Goudimels vierstimmige Tonsätze zu den französischen Psalmenmelodieen vermöge ihrer einfachen Rhythmik, ihrer klaren Durchsichtigkeit und schlichten Erhabenheit geübt hatten und üben mussten, so begann man doch, als in der deutschen Literatur ein reinerer Geschmack aufzuwachen anhob, die mit denselben verbundenen Reimereien Lobwassers als lästige, ja unwürdige Fesseln zu empfinden. Man versuchte Umarbeitungen, lange Zeit ohne nennenswerten Erfolg, erst die gründlichern Arbeiten von Spreng, Stapfer, Jorissen und Sal. Wolf sind in praktischen Gebrauch getreten. Zugleich erschienen, wie sie oben sind erwähnt worden, manche Liedersammlungen, welche die Kirchenlieder der deutschen protestantischen Kirche, namentlich der so liederreichen pietistischen Richtungen, unserm Volke bekannt machten. Viel herrliche Lieder voll hoher Herzenswärme und dichterischer Schönheit gewannen sich schnell begeisterte Freunde. Wenn sie nun vollends im Schmucke belebter, ächt volkstümlicher Melodie und Harmonie herantraten, musste das nicht die Sänger-

lust mächtig heben? So ist's geschehen. Der Zweifel, wie denn solche ganz religiösen, selbst pietistisch gefärbten Liedersammlungen sollen vermocht haben, Wirkungen von ebenso grosser Tiefe als Dauer hervorzurufen, trifft, völlig aus der oft wenig religiös angehauchten Gegenwart herausgenommen, jene Zeit nicht, die Tatsache steht geschichtlich fest. Die beiden Teile von *Joh. Ludwig Steiners* Werk: „Neues Gesangbuch auserlesener geistreicher Lieder (Zürich 1723 und 1735)“ griffen zwar noch nicht bedeutend ein; dass aber damals schon vierstimmiger Kirchengesang in Zürich geübt ward, sagt Steiner deutlich in dem Vorworte zu seinem Buche: Bassus generalis Davidica (sic!) vom Jahr 1734. Weil andere Musiker zu Claude Goudimel's vierstimmigen Tonsätzen zu den Psalmen schon 1649, seither mehrmals, im Jahre 1711 noch Störl, wohl einen Generalbass bearbeitet, aber nicht in Goudimels Harmonie sich gehalten hatten, diese Arbeit jedoch „bei uns, die wir die Psalmen mit allen vier Stimmen in der Kirch und privatim üben, unbrauchbar“ blieb, so schuf er dieses sein Werk. Ebenso bestimmt wird das Vorhandensein vierstimmigen Kirchengesanges bezeugt durch das Buch: „Erbaulicher musikalischer Christenschatz . . . . . gesammelt von *Johann Thommen*, Cantoren bei St. Peter. Basel 1745.“ Es ist heute noch eine literarisch und musikalisch nicht unwichtige Sammlung, durch welche namentlich die Lieder des jüngern Pietismus in die Schweiz sind eingeführt worden. Von grösstem Einflusse sind geworden die Arbeiten von *Caspar Bachofen* und *Joh. Schmidlin*, welche beide dem häuslichen Gesange zu dienen strebten, aber den vierstimmigen Gemeindegesang wesentlich gefördert haben.

Kaspar Bachofen, eines Schulmeisters Sohn, geboren 1692, seit 1742 Cantor, d. h. Gesanglehrer in Zürich, gestorben 1755, hatte vermutlich 1727 sein grosses Gesangwerk: „Musikalisches Hallelujah, oder schöne und geistreiche Gesänge, mit neuen und anmutigen Melodeyen begleitet“ zum ersten male herausgegeben[1]). Bis 1786 ist es in zehn Auflagen erschienen.

---

1) Es ist anziehend zu sehen, wie rasch die Auflagen dieser grossen Liedersammlung sich folgten; die Sangeslust und die Freude an diesen Liedern muss gross gewesen sein. Schon 1733 erschien die 2. Auflage. Sechs Jahre nachher, 1739, folgte die dritte. Vorgedruckt ist das Privilegium der Regierung vom 18. Weinmonat 1738. Auf 462 Seiten enthält sie 193 Gesänge, in einem „vermehrten Zusatz von Morgen-, Abend-, Fäst-, Zeit- und Geistlichen Gesängen“ (Seite 464 bis 705) noch eine Anzahl von Liedern, im Ganzen 307 dreistimmige Gesänge, Cantus I und II nebst Bassus generalis, ferner 158 einstimmige, benannt Canto solo con organo, endlich 70 „Fugen“ zu 2 und 3 Sätzen. Die 4. Auflage von 1743 bringt auf 704 Seiten 305 dreistimmige

Etwas später, 1752, erschien: „Singendes und spielendes Vergnügen reiner Andacht, oder geistreiche Gesänge, nach der Wahl des Besten gesammelt, zur Erweckung des innern Christentums eingerichtet, und mit musikalischen Compositionen begleitet von *Joh. Schmidlin*, V. D. M. (Zürich)". Die 5. Auflage trägt die Jahreszahl 1792. Dieses Werk enthält 259 dreistimmig gesetzte Lieder nebst 214 Solo's, d. h. Nummern für eine einzelne Stimme mit begleitendem Bass. Beide genannten Werke haben einen bezifferten Bassus generalis und folgen hierin der Sitte jener Zeit. Beide erfreuten sich nicht nur, wie ihre wiederholten Auflagen beweisen, einer weiten Verbreitung, sondern sie haben, vornehmlich im Osten des Kantons Zürich, dann aber überhaupt in der Ostschweiz, helle Flammen reinster Sangesfreude entzündet. Bachofen und Schmidlin erklangen in vielen hundert Gemeinden als gefeierte Namen, ihre Lieder erschallten in tausend Familien und zahlreichen Sängergesellschaften aus freudig bewegten Herzen. Nachbarn und Freunde geistlichen Gesanges kamen an Sonntagnachmittagen oft aus mehrstündiger Entfernung zu Übungen und edelster Unterhaltung zusammen; in manch wohlhabendem Hause stand eine Hausorgel oder man unterstützte den Gesang durch Streichinstrumente. Sangen die schlichten Landleute nicht immer völlig korrekt, so sangen sie aus voller Seele, mit andachtsvoller Wonne. Man muss Greise über diese Singgemeinschaften haben erzählen hören, oder selber noch in seiner Jugend einen Nachglanz dieses reinen und schönen Volksgesanges kennen gelernt haben, um zu begreifen, von welch tiefreichender Wirkung diese Lieder in jenen Gegenden gewesen, wie diese Bevölkerung von daher eine Fülle gehaltvoller Geistes- und Gemütsbildung gewonnen hat. In der Gemeinde Wetzikon, wo Schmidlin seit 1754 als Pfarrer wirkte, war schon 1755 eine Singgesellschaft von 200 Mitgliedern entstanden; bis in die neueste Zeit stimmte man nach dem Gottesdienste noch eines seiner Lieder an und sang es meistens auswendig. Wie sehr solch ein Gesangesleben dem Kirchengesange aufhelfen musste, lässt sich leicht erkennen. Schmidlin starb nach einem Leben voll eifriger Tätigkeit 1772. Gustav Weber, der feine, musikalische Aesthetiker, hat so geurteilt: „Künstlerisch nehmen seine Lieder kaum einen höhern Rang ein,

Gesänge nebst jenen vorhin genannten einstimmigen Stücken und Fugen; die „neue Zugabe von Morgen-, Abend- .... Gesängen" (Seite 706 bis 879) fügt 77 drei- und 37 einstimmige Gesänge bei. Die 5. Auflage von 1750 ist unverändert, hat jedoch die Lieder der Zugabe unter die übrigen eingereihet. Die 6. von 1754, die 7. von 1759, die 8. wahrscheinlich auch (sie ist uns unbekannt geblieben), und die 9. von 1776 gleichen der fünften. Ihr ist ähnlich eine 10. von 1786, welche auf 880 Seiten 380 Lieder und 200 Soli brachte.

als die Bachofen'schen, denen sie nach Styl und Form verwandt sind. Doch halten sich die Schmidlin'schen Lieder ans einfachere, lassen die allzu zopfigen Figuren bei Seite, und obgleich die Massenproduktion zu schablonenhafter Behandlung führte, erfreuen doch manche durch warme Empfindung und Frische". Im Jahre 1768 gründete Schmidlin sogar ein Musik-Kollegium aus Streich- und einigen Holzblasinstrumenten; der erste Paragraph der Statuten lautete; „Die Ehre Gottes ist das erste Gesetz". Durch Schmidlin, welcher im Sinne der Brüdergemeinde war erzogen worden, sind wie durch Bachofen und besonders Thommen die Lieder des Pietismus in die Schweiz gekommen.

Bei einem Hausbesuche in Seegräben bei Wetzikon hatte Pfarrer Schmidlin die klangvolle Stimme des jungen *Joh. Heinrich Egli* entdeckt und sorgte von nun an für dessen Ausbildung. Joh. Heinrich Egli, geboren 1742, gestorben als Musiklehrer in Zürich 1810, hat durch seine Kompositionen der Gellert'schen Lieder und durch seine uneigennützige und verdienstliche Arbeit am Zürcher Gesangbuche von 1787, für welches er eine grosse Zahl von Chorälen bearbeitete, den vierstimmigen Kirchengesang der Ostschweiz überaus gehoben. Waren Bachofens und Schmidlins Lieder völlig geeignet, ein Gegengewicht zu bilden wider das längst eingerissene unerträgliche Schleppen im Gesange, und dienten auch Eglis schlichte Weisen diesem Bestreben, ohne das Ziel erreichen zu können, so mussten die Choralweisen von Hans Georg Nägeli, welcher von seinem Vater, Joh. Jakob Nägeli, dem unmittelbaren Nachfolger von Pfarrer Schmidlin, noch musikalisch angeregt. und auf den Kirchengesang hingewiesen worden war, vollends neue Bahnen einschlagen. *Hans Georg Nägeli*, geboren 1773, in Zürich gestorben 1836, strebte, weil er den Choralgesang zu sehr nur nach seiner damaligen Vernachlässigung, zu wenig nach seiner idealen Schönheit und eigentümlichen Würde und Bestimmung beurteilte, die Schwierigkeiten der Goudimel'schen wie der deutsch-protestantischen Choräle zu heben, Melodie und Harmonie leichter, volkstümlicher zu gestalten, und den Uebergang vom Choral- zum Figuralgesange anzubahnen. Die 100 Choräle seines diesfallsigen Hauptwerkes: „Christliches Gesangbuch für öffentlichen Gottesdienst und häusliche Erbauung (Zürich 1828)" sind ganz augenscheinlich auf die modernen Taktgesetze gebaut, verlangen ihre bestimmte Taktbewegung und stehen durchaus auf der Uebergangsstufe zum Figuralgesange. Vermöge des lebhaftern Vortrages, den sie, jedem verständigen Sänger deutlich spürbar, verlangen, unterstützen und fördern sie eine gesunde Lebendigkeit des Singens und wahren die Würde des Gemeindegesanges, welche bei jener erstarrenden Langsamkeit ver-

loren gegangen war; zugleich dienen sie durch all diese Eigenschaften gar sehr der Vierstimmigkeit. Sie haben besonders in Zürich und Appenzell A.-R., überhaupt in der Ostschweiz, Eingang gewonnen, und es ist auffallend und bleibt zu bedauern, wie wenig Raum diese Nägeli'schen Choräle in der Westschweiz haben erobern können [1]). Die Frage ist ja nicht die: Sollen wir die alten oder diese modernen Choräle singen? Wie es ungereimt sein müsste, wollte man ja die alten Choralweisen, welche nun teilweise schon Jahrhunderte lang durch ihren feierlichen Schwung, ihre ernste, ja heilige Würde ein segenvolles Mittel der Anbetung Gottes gewesen sind, um ihrer Altertümlichkeit willen aufgeben, nicht fühlend ihre ewige Jugendfrische, so wäre es ebenso untunlich, wenn man diesen Schöpfungen der Gegenwart, weil sie nicht in allen Stücken jenen ältern Kunstwerken ebenbürtig seien, verwehren wollte, mit einzustimmen. Sind sie doch eben die Zungen und Klänge, welche das Geschlecht unserer Zeit gebraucht und versteht und welche manche Seele ins Heiligtum hinein zu ziehen vermögen!

Als Endergebnis unserer Untersuchung sprechen wir aus: Die Vierstimmigkeit für den kirchlichen Gemeindegesang ist berechtigt, sie ist möglich, sie ist in der deutschen reformirten Schweiz gesichert; allein sie ist, keineswegs zwar ein Kind der Sorge, wohl aber eine Angelegenheit steter einsichtiger und liebevoller Pflege.

Bekanntlich haben, angeregt durch Nägeli und den vierstimmigen Kirchengesang der Ostschweiz, die württembergischen Musiker Kocher, Silcher und Frech sich bemüht, diesen nach Württemberg zu verpflanzen. (Vergl. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges. Band VII, 420 f.) Sie hatten 1824—1826 ein vierstimmiges Choralbuch für die evangelische Kirche ihres Landes ausgearbeitet mit 221 Melodieen und glaubten, den Choralgesang wieder wie einst auf die diatonische Tonleiter gründen zu sollen und zu dürfen. Sofern die begleitende Harmonie nun, statt der Orgel, der Gemeinde zufallen sollte, waren sie genötigt, eine überaus einfache Harmonie

---

[1]) Uebrigens hat ja überhaupt der vierstimmige Kirchengesang in der Westschweiz weit schwieriger Eingang gefunden, sonst hätte nicht 1818 in Bern eine nur einstimmige Tenor-Ausgabe (die blosse Melodie) der Psalmen und Festlieder für den öffentlichen Gottesdienst der Stadt und Landschaft Bern" erscheinen können. Das Probeheft zum neuen Basler Gesangbuche, welches 1847 die Fest- und Abendmahlslieder brachte, enthält auch nur die einstimmige Melodie, weil die Commission „in Betracht der obwaltenden Umstände von einem vierstimmigen Kirchengesange absehen zu müssen geglaubt habe". So tat doch Bern in seinem Probehefte von 1839 nicht. Allerdings war das Basler Gesangbuch von Antistes Merian 1809 auch nur einstimmig gewesen.

anzuwenden, ja bisweilen selbst die Melodie zu verändern. Dass sie auf günstige Gestaltung der Harmonie Gewicht legten, war richtig, nicht aber die Rückkehr zur diatonischen Leiter, zumal ein striktes Festhalten der alten Kirchentonarten sich für blossen Gesang als untunlich erwies. Es konnte nicht wohl anders gehen, als dass ungeachtet vieler fleissigen Bemühungen das Unternehmen misslang und seither aufgegeben werden musste. Unsre Darstellung hat gezeigt, welch anderer Weg in der Schweiz zur Vierstimmigkeit geführt hat. Die Harmonie ist für volkstümlichen Gesang keineswegs, wie Koch sagt,[1]) völlig gleichgültig und als bloss von der jeweiligen musikalischen Zeitbildung abhangend rein zufällig, und die Volksmässigkeit liegt keineswegs „nur in der Melodie“. Wenn diese samt ihrer rhythmischen Gestaltung auch unstreitig die Seele ausmacht, so gewinnt sie ihr inneres charakteristisches Wesen und Leben in der Harmonie, mit welcher sie sich weit leichter dem Volksgemüte verständlich macht und einprägt. Das ganze Misslingen dieses Versuches in Württemberg, wie Koch es beschreibt, bezeugt nur, dass manche Missgriffe sind begangen worden, um derenwillen die Sache unmöglich gelingen *konnte*. Sein Urteil über den vierstimmigen Kirchengesang in der Schweiz ist schief. Dass die Stimmen nicht jedesmal im theoretisch und schulmässig richtigen Verhältniss zu vernehmen sind, sollte bei der zum Gottesdienst in freier Weise versammelten Gemeinde, welche ja nicht ein methodisch geübter Gesangverein, noch weniger eine Singschule ist, zu sehr einleuchten, als dass man es befremdlich fände. Gewiss aber ist, dass namentlich in Landgemeinden und selbst ohne stützendes Instrument recht oft ein edler, kräftiger Gesang in sämtlichen vier Stimmen sich hören lässt, zu dessen Hebung nach Seite der Harmonie wie der Belebtheit unser neues schweizerisches Gesangbuch wesentlich beizutragen geeignet ist. Wo der Gesang gepflegt und wo namentlich auch die Liederwahl zu den Gottesdiensten geschickt getroffen wird, da kann die Gemeinde mit dem Melodieenschatze reichlich vertraut werden, und Koch's Behauptung, dass man bei unserm vierstimmigen Gesange über sehr wenige Melodieen verfügen und sie anwenden könne, ist sehr hinfällig, ja die Erfahrung beweist reichlich ihre Unrichtigkeit. Dass man aber an allen Orten alle Lieder singen soll, ist eine unverständige Forderung.

Wie verhält sich nun der vierstimmige kirchliche Gemeindegesang zum einstimmigen, von der Orgel begleiteten?

Bei Beantwortung dieser Frage steht auf der einen Seite der vierstimmige Gemeindegesang ohne Orgel, auf der andern der ein-

[1]) Vergl. Band VII, 421.

stimmige mit Orgelbegleitung. Dass letztere Art des Gesanges imponiren kann, ist ebenso gewiss als das andere, dass auch der unbegleitete vierstimmige Gesang hohe Majestät enthalten kann. Wenn die Gemeinde zahlreich die Hallen der Kirche füllt, so muss auch ihr Gesang, sei er dieser oder jener, edel und erhaben sein. Und auch jener schwierigere Gesang, vierstimmig ohne Orgel, ist möglich. Dies beweisen schon längst zahlreiche reformirte Schweizergemeinden, man muss sie nur nicht blos in den Städten zu finden meinen. Beim einstimmigen Gesang fällt der grösste Teil dessen, was man etwa erhaben nennen darf, unbestreitbar auf die Orgel. Niemand, am wenigsten, wer auf musikalische Bildung Anspruch erheben will, wird die Vorzüglichkeit dieses Instrumentes läugnen, oder auch nur herabsetzen wollen. Sie ist mit der reichen Mannigfaltigkeit ihrer Stimmen, mit all ihrer dröhnenden Wucht, mit ihrem angreifenden Pianissimo, mit ihrem wunderbar weichen, dem fühlenden Herzen so mächtig und tief andringenden Klange das königliche Instrument, dem innersten Heiligtum frommer Andacht in Klage, Flehen, Lobpreisung und seligem Jubel geweihet. Aber warum sollen denn diese majestätischen Töne nur zu Dienerinnen gemacht, warum soll ihr Hauptgeschäft sein, zu begleiten den oft nur stammelnden Gesang der Sterblichen? Unsere Gottesdienste sind viel zu sehr auf die Predigt gebaut. Ist es nicht beinahe theologische Eingenommenheit, immer nur auf das Wort, und sei's das hehre Gotteswort selbst, und seine Macht und Wirksamkeit zu verweisen? Wer dürfte sie bestreiten? Allein wie oft ergeht dieses Gotteswort an die Gemeinde, an die Christen aller Stände, aller Bildungsstufen, aller Herzensstimmungen und Seelenbedürfnisse, durch menschliche Vermittelung, gar oft ziemlich verdünnt und abgeschwächt? Warum da nicht weit mehr als man tut, die reinste, seelenvollste aller Künste zur Vermittlerin machen, dass sie mit den geweihten Klängen, welche fromme Andacht edler Meister alter und neuer Zeit der Orgel entlockt hat, zum Menschenherzen reden? Gibt es doch keine einzige Stimmung in der ganzen langen Scala menschlicher Gefühle, welche hier nicht ihren tief empfundenen, wahren und wirkungsvollen Ausdruck gefunden hätte und immer noch zu finden vermöchte? Wir sollten der Orgel in angemessenem *Einzelspiel*, z. B. als Eröffnung des Gottesdienstes, Einleitung sakramentaler Handlungen, der Taufe und des Abendmahles, auch der Confirmation, besonders zum Festgottesdienste mit charakterisirenden Motiven und Harmonieen ihre rechte Stelle anweisen. Was könnte sie, würdig gespielt, wirken bei Leichenfeierlichkeiten! Wie herzangreifend müsste sie bei Trauungen Lieder reinster, himmlischer Liebe singen! Dergleichen erst wäre ein würdiger Gebrauch dieses wundervollsten

Instrumentes, und daraus könnte sich im engen Anschluss an die Kirche eine evangelische Kirchenmusik echter Art fortsetzen. Dass die Orgel auch den Gemeindegesang begleiten solle, können wir nicht eben bestreiten; aber ihre Hauptaufgabe darf es nie sein. Zudem ist diese Bestimmung gar nicht so leicht zu erfüllen, wie man gemeiniglich meint. Die Orgel vermag den Gemeindegesang, wir reden vom vierstimmigen, eben sowohl zu zerstören als zu fördern. Wenn der Organist glänzen will und mit vollem Werke spielt, so übertönt er den Gesang, raubt gerade den besser Singenden die Lust zum Singen; denn sie strengen sich an und hören doch den Gesang, manchmal sich selber nicht. Die andern hören stumm, vielleicht stumpf, der brausenden Orgel zu. Der Gesang aber nimmt auf diese Weise schnell ab. Die Begleitung muss im Verhältnis stehen zur Anzahl der Anwesenden, und soll im strengsten Sinne eine Begleitung sein, natürlich hinsichtlich der Tonangabe, der sichern Führung von Melodie und Harmonie, der Bewegung eine Führung, nur kein Herrschen.[1]) Wo man für jene würdige Verwendung der Orgel im Cultus keinen Raum findet, weil vielleicht der Sinn dafür mangelt, da wende man das Harmonium an, welches zur Führung ganz passend ist, nur höchst selten aber durch seine Tonstärke übertönend schaden kann. Der Hymnologe Koch[2]) hat bewiesen, dass er den vierstimmigen Kirchengesang nicht richtig geschätzt hat. Das dort mit Ironie citirte Wort, welches einst Pfarrer Tobler von Stäfa seiner Gemeinde, als es sich um Anschaffung einer Orgel gehandelt, zugerufen: „Ihr sollet eine lebendige Orgel sein!" ist und bleibt das Ideal. Ein musikalisch gebildeter, vom Geiste der Andacht erfüllter Vorsänger hebt mit bescheidenem, aber sicherm und deutlich vernehmbarem Tone die Melodie zu singen an, oder noch besser: Harmonium, allenfalls die Orgel, tun diess; alle diese treten unhörbar zurück vor dem herrlichen vierstimmigen Gemeindegesang, immerhin stets bereit fortzufahren bei neuen Versen. Aber der Gesang wogt majestätisch dahin und giesst den Hauch reiner Andacht über die ganze Versammlung aus.

Dieser vierstimmige Gesang ist das schönste Sinnbild der wahren Christengemeinde. „Viele Glieder, aber nur Ein Leib!" (1. Korr. 12, 20). „Mancherlei Gaben, doch nur Ein Geist!" (1. Korr. 12, 4). Sie alle lobpreisen Gott, hierin Ein Herz und Eine Seele. Aber die gottgewollte Mannigfaltigkeit wird nicht unnatürlich aufgehoben, sondern jeder lobsingt, wie's ihm gegeben ist. Hohe und tiefe Stimmen, männliche und weibliche, alte und

[1]) Vergl. den spätern Abschnitt über Aufgabe und Stellung des Organisten.
[2]) Kirchenlied und Kirchengesang. 3. Aufl. 1872. VII, 420.



jugendliche, ausgebildete und schlicht natürliche, alle erklingen, die vier Stimmen stellen die reiche Mannigfaltigkeit der Christengemeinde dar. Wie fügen sie sich trefflich zusammen zum erhabenen Ganzen, nicht durch den äussern Zwang der dominirenden Orgel, welche allenfalls den mächtigen Zwang der römischen Hierarchie veranschaulichen könnte: nein! geistige Mächte einigen, das gemeinsam gesungene Wort, nicht eines herrschenden Kirchenregimentes, sondern frommer Dichter, welche einst ihrer Kirche in treuer Liebe gedient haben, und mit diesem ihrem Worte die Harmonie, dieses wundersame, den natürlichen Gesetzen des Wohlklangs entsprungene Gefüge, das »mit sanftem Zwingen alles mag erweichen und durchdringen". Kann es ein helleres und ungesucht natürlicheres Sinnbild für die wahre Christengemeinde geben, als der vierstimmige Gemeindegesang es bietet? Allerdings gleicht dieser seinem Urbild auch darin, dass er oft genug unvollkommen ist. Aber dann gilt auch hier die paulinische Mahnung: „Nicht dass ichs schon ergriffen hätte, ich jage ihm aber nach!"

Aller Beachtung wert sind die Worte, mit welchen Gustav Weber sein kurzes, aber inhaltreiches Schriftchen über „Zwingli, seine Stellung zur Musik u. s. f." schliesst: „Zwingli's radikales Vorgehen hat der Entwickelung einer populären Kunstgattung Vorschub geleistet; die Verbannung jeglicher Instrumente führte zum vierstimmigen Gemeindegesang, und aus diesem entsprang das Volksgesangverein-Wesen unseres Jahrhunderts. Dass die Kirchen der Gegenwart nunmehr mit den Brosamen der Kunst vorlieb nehmen müssen, daran ist weder Zwingli noch Luther schuld. Die hohe Kunst hat sich andern Gebieten zugewendet, dem Hause, dem Konzertsaal, dem Theater, und so lange es der Kirche nicht gelingt, wieder der Centralpunkt des geistigen Lebens zu werden, kann sie an diesem Verhältnisse nichts ändern. Um so mehr ist es Pflicht, das alte schöne Kirchenlied zu pflegen und zu erhalten, und dazu sollten Schulen und Vereine mitwirken. In der protestantischen Kirche wird meist mittelmässig und langweilig musizirt, in der katholischen kurzweiliger, aber oft schlecht. In Italien ist eine würdige, edle Kirchenmusik ganz abhanden gekommen. Immerhin fehlt es in neuerer Zeit nicht an eifrigen Reformbestrebungen, die manchen Ortes gute Früchte tragen. Der Cäcilienverein gibt sich grosse Mühe, die katholische Kirchenmusik zu veredeln. Auch die reformirten Kirchengesangvereine könnten segensreich und fördernd wirken, wenn sie sich weniger mit zu schwierigen oder nichtssagenden Figuralgesängen abquälten und ihre Hauptaufgabe darin erblickten, die alten klassischen Lieder fleissig zu studiren und sie den Gemeinden schön vorzutragen."

Das alte Testament in den Reden Jesu.

Von Carl Stuckert, Vikar in Neunkirch, Kt. Schaffhausen.

In der Theologie steht heute unter anderm auch die Lehre von der Schrift im Vordergrund des Interesses. Es wird gefragt, ob die Schrift inspirirt sei, welche Autorität ihr zukomme, wie dieselbe müsse begründet werden und welche Stellung der Christ ihr gegenüber einzunehmen habe. Unter den Gründen, welche für die alte, traditionelle Lehre der Schrift geltend gemacht werden, pflegt auch die Autorität Jesu oder die Pietät ihm und seinem Verfahren mit der Schrift gegenüber angerufen zu werden. Es wird daher sich der Mühe lohnen, an Hand der alttestamentlichen Zitate in den Reden Jesu zu untersuchen, welcher Art seine Stellung zur Schrift war, wie er sie angesehen, behandelt und gewertet hat, und ob sich daraus nicht einige Winke für die Gegenwart entnehmen lassen.

Wer die Reden Jesu in den Evangelien mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zum alten Testament durchgeht, dem wird es auffallen, wie häufig, in wie manchen Lagen und mit welchem Gewicht Jesus das Wort des alten Testamentes gebraucht. Die häufige Anwendung alttestamentlicher Worte in den Reden des öffentlich als Lehrer aufgetretenen Christus macht eine intime Beschäftigung damit schon des jugendlichen und heranreifenden Jesus wahrscheinlich. Das wird uns ja auch in der Geschichte vom 12jährigen Jesus nahe gelegt, wonach er (Luc. 2, 46) im Tempel mitten unter den Lehrern sass, ihnen zuhörend und sie fragend. Das waren gewiss lehrende Rabbinen, Schriftgelehrte, welche sich eben mit Erklärung des alten Testamentes abgaben. Rothe sagt:[1] „Wir dürfen zuversichtlich annehmen, dass das religiöse Leben des „Erlösers, zumal nach seiner intellektuellen Seite, sich ganz vor„nehmlich mit an einem solchen Studium des alten Testamentes er„schlossen hat. Im Lichte des immer hellern und vollern Ver„ständnisses des heiligen Buches vor allem orientirte er sich immer „klarer über sich selbst und seinen eigentümlichen Beruf."

Vor allem müssen die im weitern Sinn messianischen Weissagungen von Einfluss gewesen sein. Denn es liegt gewiss mit im Zweck der prophetischen Weissagung, den weitern Vollzug der Offenbarungsgeschichte in den bestimmt geordneten Zeitpunkten mit zu *ermöglichen*, nicht nur vorauszusagen.[2] Sie ist ein Mittel, spätern

---

[1]) Rothe, Zur Dogmatik, Seite 175. [2]) Ebendaselbst Seite 115, 116.

Trägern der Offenbarung, den bestimmten Beruf, den sie in der Geschichte übernehmen sollen, zum Bewusstsein zu bringen. So hat sich gewiss auch bei dem Erlöser das Bewusstsein um seinen Beruf am Leitfaden des alten Testamentes entwickelt. Er entnimmt ihm auch den Namen, mit dem er sich in verhüllender Weise immer benennt „Menschensohn".

Und die Art, wie er seinen Messiasberuf auffasste, war mit bedingt durch die Anleitung alttestamentlicher Worte.[1]) Davon giebt uns die Versuchungsgeschichte deutliches Zeugnis. Solche falsche Anschauungen vom Messias und seinem Auftreten, wie sie ihm etwa aus der ihn umgebenden Welt entgegentraten, verwirft er mit Worten aus dem alten Testament. Die Worte V. Mos, 8_3, dass der Mensch nicht lebe vom Brot allein und 6_6, dass man Gott nicht versuchen solle, lassen ihn erkennen, dass jene Anschauungen falsch sind, und dass durch ihre Verwirklichung das Gebot übertreten würde, Gott allein zu dienen und anzubeten, V. Mos. 6_{13}. So zeigt diese Geschichte (Matth. 4, Luc. 4) wie sich ihm die bestimmte Art des Messiasberufes, die er als die richtige erkannte, au der Schrift bewähren musste.

Es kann uns daher in seinen spätern Reden das häufige Anwenden alttestamentlicher Worte nicht im mindesten verwundern. Überall bemerken wir eine grosse Kenntnis des alten Testamentes. Weitaus am meisten greift er hierbei auf den Pentateuch zurück; bald so, dass die Schriftstellen zitirt werden, bald nur so, dass eine dort erzählte Tatsache erwähnt wird. Nach dem Pentateuch werden vorzugsweise Jesaia und dann die Psalmen angeführt; einige andere Propheten je einmal, apokryphe Bücher nie.[2])

[1]) Obwohl gerade an diesem Punkt sehr zu beachten ist, dass die zahlreichen prophetischen Stellen, welche einen Messiaskönig mit weltlicher Macht und irdischer Herrlichkeit nach dem Muster eines David und Salomo in Aussicht nehmen und welche im Bewusstsein seiner Zeitgenossen die erste Rolle spielten, von ihm nicht aufgenommen werden. Vielmehr weist er ein weltliches Königtum ab und offenbart eine Messiasidee, die nach Stellen gebildet ist, welche vor ihm zu diesem Zweck nicht waren verwendet worden. Den Jüngern, die ihn als den Messias erkannt haben, erklärt er zu ihrem Entsetzen, dass er, wie durch die Propheten von ihm geschrieben stehe, hingehe, um viel von den Schriftgelehrten zu leiden, ja getötet zu werden. Matth. 16_{21}, Luc. 18_{31}.

[2]) Bei Paulus sind am häufigsten die Zitate aus Jesaia und den Psalmen, dann erst dem Pentateuch. In den Reden Jesu sind viele Zitate eingeführt mit einem γέγραπται: Matth. $4_{4.\ 7.\ 10.}$ 11_{10}. Marc. 7_6, $9_{12.\ 13.}$ 11_{17}, $14_{21,\ 27}$, Luc. 10_{26}, 22_{37}. Aber auch manche Zitate ohne besondere Einführung: Matth. 9_{13}, 11_5, 12_7, Marc. 10_{19}, 12_{29}. Andere werden eingeführt mit: Habt ihr nicht gelesen?: Matth. 21_{16}, Marc. 2_{25}, 12_{24}. Oder: Habt ihr nicht gelesen in der Schrift, oder im Gesetz: Marc. 12_{10}, Matth. 12_5. Oder bei Joh.: Es steht geschrieben im Gesetz oder in den Propheten: Joh. 8_{17}, 6_{45}, 10_{34}. Selten

Zu verwundern ist nur, wie der Erlöser zu so grosser Kenntnis des alten Testamentes gelangen konnte, da vollständige Abschriften der sämtlichen Bücher gewiss schwierig zu erlangen waren. Er besass eine genaue bis ins Einzelne gehende Kenntnis darin, so dass das Wort des alten Testamentes ihm beständig gegenwärtig und geläufig war.[1])

Was nun die einzelnen Erwähnungen alttestamentlicher Worte betrifft in den Reden Jesu, so werden zunächst hier aufzuzählen sein die blossen Anführungen und Erwähnungen alttestamentlicher Tatsachen und Geschichten in einem Zusammenhang, wo sie nicht als etwas wichtiges erscheinen, sondern andern Gedanken dienen.

Matth. 23_{35}, Luc. 11_{51} wird Abels und Zacharias Blut genannt; der erste und nach der Reihe des Kanons letzte Mord eines Unschuldigen. I. Mos. 4_8, II. Chron. 24_{21}.

Matth. 10_{15}, 11_{24}, Luc. 10_{12} wird Sodom und Gomorra angeführt als 2 Städte von besonderer Gottlosigkeit.

Matth. 12_{42}, Luc. 11_{31} wird die Tatsache erwähnt, dass die Königin von Saba kam, Salomos Weisheit zu hören. Wodurch die Verdammlichkeit des zu Jesu Zeiten lebenden Volkes, das ihn, der mehr als Salomo ist, nicht annimmt, deutlich erhellt. I. Kö. 10_1.

Matth. 8_4, Marc. 1_{44}, Luc. 5_{14} wird Rücksicht genommen auf das Gesetz Moses, dass der vom Aussatz Geheilte ein Opfer darbringen soll. III. Mos. 14_2, $_{57}$.

Matth. 19_{19}, Marc. 10_{19}, Luc. 18_{20} werden einige Gebote der zweiten Tafel genannt, als die, welche Jesus gemeint habe, wenn er zuvor dem Jüngling sagte: „Halte die Gebote." II. Mos. 20, 3. Mos. 19_{18}.

Joh. 6_{32} wird das Himmelsbrot genannt, das Israel von Gott zur Speise erhielt. II. Mos. 16_{15}.

Joh. 6_{49} ebenso die Tatsache, dass die Väter des Volkes das Manna gegessen hätten. II. Mos. 16_{15}.

---

wird der Verfasser oder das Buch genannt: Marc. 12_{36}, David spricht, wozu Luc. 20_{42} fügt: im Psalmbuch. Marc. 7_6: Jesaia hat geweissagt. — Öfters wird auch dasselbe Zitat in den verschiedenen Evangelien verschieden eingeführt. Vergl. Matth. 15_4 „Gott hat geboten" zu Marc. 7_{10}: Moses hat gesagt. Matth. 19_4: Habt ihr nicht gelesen? zu Marc. 10_3: Was hat Euch Moses geboten, Marc. $12,_{24}$: Habt ihr nicht gelesen, zu Luc. 20_{37}. Auch Mose hat gedeutet bei dem Busch. Luc. 10_{27}: Wie steht im Gesetz geschrieben? zu Matth. 22_{37} Er sprach zu ihm. Ähnlich Marc. 13_{14} zu Luc. 21_{22}. Achtet man darauf und nimmt hinzu, dass die oft übereinstimmende Einführung zweier Evangelisten aus der schriftstellerischen Abhängigkeit stammen kann, so erkennt man, dass die Art und Weise, wie ein Zitat eingeführt wird, oft das Werk des Evangelisten sein wird und wir über die Art der Einführung bei Jesus keine Sicherheit haben.

[1]) Siehe Rothe, zur Dogmatik, Seite 174.

Joh. 7_{19} dass Mose dem Volk das Gesetz gegeben habe. Exod. 24_{3}.

Anders sind die Fälle, wo sich ihm ein Schriftwort anbietet als passender *Ausdruck* dessen, was er sagen will oder empfindet; wo er sich eines bekannten Schriftwortes bedient, um einen Gedanken oder ein Gefühl seiner eignen Person darin einzukleiden und auszudrücken:

Joh. 7_{38}. Wer an ihn glaube, von des Leibe werden, wie die Schrift sage: Ströme des lebendigen Wassers fliessen. Welchem Ausspruch wohl Jesaia 58_{11} zu Grunde liegen wird.

Matth. 27_{46}, Marc. 14_{21}, Luc. 18_{31}: Mein Gott, warum hast Du mich verlassen. Psl. 22_{2} dient ihm zum Ausdruck dessen, was er im Innern empfindet.

Matth. $10_{35, 36}$. Er sei gekommen zu erregen die Tochter wider ihre Mutter, die Schnur wieder ihre Schwieger, dass des Menschen Feinde seine eignen Hausgenossen sein werden. Einkleidung in Worte aus Micha 7_{6}, ohne ihn zu nennen.

Marc. 4_{12}, Luc. 8_{10}. Mit Worten aus Jesaia $6_{9, 10}$ sagt er, mit sehenden Augen sehe das Volk und erkenne doch nicht, mit hörenden Ohren höre es und verstehe doch nicht etc. Dasselbe wird Matth. 13_{14} angeführt, wobei es aber heisst, Jesus habe ausdrücklich gesagt, die obige Weissagung Jesaias werde hiemit erfüllt [1])

Matth. 24_{30}, Marc. 13_{24}, Luc. 21_{25} beschreibt er seine, des Menschensohnes Wiederkunft und die Vorzeichen derselben in gewaltigen, den Propheten entnommenen Bildern. Joel $3_{4, 20}$. Dan. 7_{13}.

Ebenso Matth. 26_{64}, Marc. 14_{62}, wo er vor dem Hohenpriester von seiner Wiederkunft redet.

Sehr häufig braucht Christus die Schrift alten Testamentes gegenüber seinen Gegnern. Einmal um im Allgemeinen etwas zu begründen oder zu rechtfertigen.

Matth. 21_{13}, Marc. 11_{17}, Luc. 19_{46}. Um seine Tempelreinigung zu rechtfertigen, hebt er die Absicht hervor, die Gott mit seinem Hause habe, Jesaias 56_{7}, Jeremias 7_{11}: Mein Haus soll ein Bethaus heissen.

---

[1]) Man sieht aus diesem Beispiel, dass möglicherweise die älteste Überlieferung Jesum alttestamentliche Stellen als nun erfüllte Weissagungen hat deuten lassen, die er in Wirklichkeit nur um seine Gedanken auszudrücken benützt hat. Auf die Frage, wie viel ihm dabei blos in den Mund gelegt worden ist von der Überlieferung, können wir hier nicht eingehen. Das lässt sich auch schwerlich mit Sicherheit ausmachen. Aus den vorliegenden Zitaten in seinem Mund ergiebt sich eine in sich geschlossene, klare Stellung Jesu zur Schrift. *Diese* zu erkennen, darum ist es uns zu tun.

Matth. 21_{16} rechtfertigt er die Kinder, die ihm, dem Messias, Hosianna zurufen, damit, dass nach Psalm 8_{4} sich Gott schon aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge Lob zubereite.

Joh. 8_{17} rechtfertigt er die Wahrheit seines Zeugnisses, die seine Gegner bezweifeln, mit dem Gesetz Dt. 17_{6}, 19_{15}, dass das Zeugnis zweier Zeugen gelte.

Joh. 6_{45} wird mit Jesaias 54_{13} „sie werden alle von Gott gelehrt sein", begründet, dass er richtig gesagt habe, der Vater ziehe sie durch seine Lehren.

Joh. 10_{34} rechtfertigt er sich dafür, dass er sich Sohn Gottes nenne mit Berufung auf Ps. 82_{6}, wo sogar die alttestamentliche Obrigkeit den Namen „Götter" trage. — Sodann ruft Christus die Schriften um gegen die Tradition oder noch öfter einen falschen Schriftgebrauch der Gegner zu kämpfen.

Matth. 15_{4}, Marc. 7_{10}. Hier zeigt er, dass durch die Aufsätze der Ältesten das ursprüngliche Gottesgebot aufgehoben werde, Vater und Mutter zu ehren. II. Mose 20_{12}.

Matth. 19_{3-7}, Marc. 10_{3-6}. Hier berufen sich die Gegner bei der Frage von der Ehescheidung auf Mose, der den Scheidebrief zu geben befohlen habe, Dt. 24_{1}. Dem gegenüber zeigt ihnen Christus nach Gen. 1_{27}, 2_{24} die ursprüngliche, uranfängliche Absicht Gottes und erklärt demgemäss das Gesetz Mosis für ein Auskunftsmittel, ihrer Herzenshärtigkeit wegen.

Matth. 22_{32}, Marc. 2_{24}, Luc. 20_{37} zeigt er den Sadduzäern, die gestützt auf eine Schriftstelle, welche die Leviratsehe befiehlt. V. Mose 25_{5}, daraus auf die Lächerlichkeit oder Unmöglichkeit einer Auferstehung schlossen, dass von der Voraussetzung aus, dass Gott ein Gott der Lebendigen sei, auf die Auferstehung könne geschlossen werden, wenn Gott sagt: Ich bin der Gott Abrahams. II. Mose 3_{6}.

Matth. 22_{43}, Marc. 12_{35}, Luc. 20_{42}. Nachdem sich die Gegner wohl mit Berufung auf messian. Weissagungen dahin ausgesprochen hatten: Warum er nicht den Tron Davids besteige, zeigt er ihnen mit Ps. 110, auch mit einem Schriftwort, dass er nicht von David seine wahre Würde habe, sondern von Gott, der ihn zu diesem Amt berufen.

Am meisten aber musste er sich wegen seiner vermeintlichen Sabbathschändung rechtfertigen. Die Gegner beriefen sich auf den Dekalog; er auf andere Stellen.

Matth. $12_{3, 5}$, Marc. 2_{25}, Luc. 6_{4}. Zu Gunsten seiner Jünger, die am Sabbath Ähren ausgerauft hatten, beruft er sich hier auf die Handlung Davids, mit den Schaubroten I. Sam. 21_{6} und die Geschäfte der Priester im Tempel, Num. 28_{9}.

Joh. 7_{22} beruft er sich dafür, dass es ihm erlaubt sei zu heilen am Sabbath, auf das Gebot Moses, Lev. 12_{3}, am Sabbath zu beschneiden. Dann dürfte er gewiss auch den ganzen Menschen gesund machen.

Seinen Gegnern, welche besonders über der Erfüllung der zeremonialen Pflichten wachen, rückt er die sittlichen Pflichten, als solche, die nicht minder wichtig und ebensogut in der Schrift geboten seien, in den Vordergrund.

Matth. 9_{13}, 12_{7} veranlasst er sie den Spruch Hos. 6_{6} mehr zu beachten: Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht an Opfer.

Matth. 22_{37}, Marc. 12_{29}, Luc. 10_{27} endlich zeigt er, dass im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe alle alttestamentlichen Gebote ihr Princip haben. V. Mos. $6_{4.\ 5}$, III. Mos. 19_{18}.

So schlägt er seine Gegner, die sich auf die Schrift berufen, mit der Schrift. Mit denselben Waffen, die sie gebrauchten, sollten sie auch geschlagen werden. Und doch gebrauchte er sie ganz anders als sie. Schriftwort soll mit Schriftwort zusammengehalten werden, dass zeigt er; dann enthüllt sich erst der ganze Sinn desselben; nicht auf einzelnes soll man sich steifen, sondern den Geist reden lassen, der sich offenbart im mannigfaltigen. Gegenüber dem Buchstaben hat Christus z. B. im Sabbathgebot die freieste Stellung eingenommen, auch zu andern Geboten, wie wir noch sehen werden; er konnte es, weil er sich in ihren Geist hineingelebt hatte, in die grossen religiös sittlichen Ideen, welche sie durchströmten und beherrschten.[1]) Darum konnte er sie so geistvoll gebrauchen, weil er gleich sehr mitten in ihr, wie hoch über ihr stand. Ganz andere Dinge las er darin als die Meister in Israel. Nicht grübelnd forschte er in ihr, sondern um die grossen leitenden Ideen der bisherigen Offenbarungen Gottes in ihrer ursprünglichen Klarheit in die Seele zu fassen, die grossen Maximen zu ergründen, welche Gottes Weltordnung beherrschen, dem Zug des Geistes nachzuspüren, dem das einzelne erst seine Entfaltung verdankt.

Vor allem aber zeigt sich jene grossartige und freie Stellung Jesu den Worten der h. Schrift gegenüber in den Aussprüchen der *Bergpredigt*, wo er sich eigentlich darüber erklärt, welcher Art seine Stellung zur h. Schrift sei. Hier wird das oben bemerkte erst sein volles Licht empfangen

Auf den ersten Blick zwar scheint es, dass er eine unbedingte und ewige Geltung jedes einzelnen alttestamentlichen Wortes in Aussicht genommen habe, wenn er Matth. 5_{18} sagt: Bis dass Himmel

[1]) Vergl. Rothe, zur Dogmatik, Seite 174.

und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch ein Titel vom Gesetz, bis dass es alles geschehe. Allein dies empfängt seinen wahren Sinn doch erst durch Hinzunahme des folgenden.

Matth. 5_{21} reproducirt Christus nun das Verbot des Tötens, sowie es zu den Alten d. h. Mose und dessen Nachfolgern sei gesagt worden, II. Mose 20_{13}, III. Mose 24_{17}. Mit einem: Ich aber sage euch, setzt er sich nun in einen gewissen Gegensatz dazu. Nicht zwar um es aufzuheben, aber um die Intention des Gesetzes noch bedeutend zu verschärfen. Immerhin bleibt der Wortlaut des Gesetzes bestätigt.

Matth. 5_{27} wird ebenso das Verbot des Ehebruchs II. Mose 20_{14} III. Mose 20_{10} bestätigt, aber auch verschärft.

Matth. 5_{31} dagegen wird die Ehescheidung, welche von Mose in gewissen Fällen angeordnet war, V. Mose 24_{1} von Christus kurzweg verboten, ganz dem entsprechend dass er (wie oben bemerkt) den Gegnern auch mit Schriftworten die eigentliche Absicht Gottes als eine ganz andere klar gemacht hatte. Dadurch wird das Ehescheidungsgesetz als einem ungenügenden Volkszustand entsprechend aufgegeben.

Matth. 5_{33} Ebenso ergeht es dem mosaischen Eidesgesetz. II. Mos. 20_{7}.

Matth. 5_{38}. Ebenso dem Gesetz der gleichen Vergeltung justolionisch II. Mose 21_{23}. III. Mose 24_{19} und des Feindeshasses, welches die Pharisäer aus der Beschränkung des Liebesgebotes auf die Volksgenossen ableiteten. Kraft seiner Autorität hebt er sie alle auf.

Eine solche Behandlung des Gesetzes nennt Christus nicht auflösen, sondern erfüllen (5_{17}). Auflösen wäre etwas böses, ein unehrerbietiges, aufrührerisches sich in Widerspruch setzen mit dem Gesetz. Erfüllen heisst jedenfalls das Gesetz nicht tale quale lassen, sondern etwas damit vornehmen. Es heisst vollständig machen, so dass es seiner eigenen innern Bestimmung entspricht; es von seinen eigenen Unvollkommenheiten und Fesseln befreien, um der eigentlichen Absicht, dem innersten Princip desselben die vollendetste Durchdringung des einzelnen zu gestatten. Dazu gehört nun freilich auch ein Auflösen unvollkommener Bestimmungen; aber dies kommt für Christus nicht in Betracht, wenn nur der eigentliche Gehalt mehr und freier heraustreten kann. Diesen Gehalt des Gesetzes und der Propheten fasst er auch in der Bergpredigt Matth. 7_{12} in die Worte zusammen: Alles was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen. Oder Matth. 22_{27} in das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe; in diesen 2 Geboten sagt er, hänge das

Gesetz und die Propheten, d. h. an ihnen hafte der Wert von Gesetz und Propheten als Einheit, sie seien das belebende Princip derselben. In diesem Sinne also hält er die mosaische Gesetzgebung fest, als Grundlage seiner vollendeten Gesetzgebung. Von diesem Zentrum aus hat er alles verstanden und nach seinem Werte bestimmt. So hat er es erfüllt. Wie z. B. eine Rechnungsaufgabe erfüllt ist, wenn das Resultat ausgerechnet vor uns steht. Zur gewonnenen Summe hat jeder noch so kleine Posten seinen Beitrag geleistet. Keine einzige Zahl war unnütz, jede hat in der Summe ihre Erfüllung gefunden. Aber ist endlich das Facit gezogen, so stehen die Hülfsmittel nur noch in zweiter Linie, oder können nun unbeachtet bleiben. Auf das Facit kam es vor allem an. Oder wie ein Schattenriss erfüllt wird durch die ihn ausführende Zeichnung; wobei nicht alle erstmaligen, früher zur Konstruktion erforderlichen Striche in der Zeichnung sichtbar bleiben, und doch hat alles seine Erfüllung gefunden.

Diese zentralen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe waren es auch, die ihn zur Auflösung unvollkommener und bedeutungslos gewordener Gebote führten. Im Prinzip hob er mit Marc. 7_{15} die mosaischen Speisegebote auf, ebenso die strenge Verbindlichkeit des Sabbathgebotes, Marc. 2_{25}. Er rechtfertigt letzteres mit Schriftworten, wie wir sahen. Aber dies tat er nur, weil seine Gegner so besser geschlagen werden konnten. Was ihn aber zu einer andern Wertung jener Gebote bewog, waren nicht jene Erzählungen der Schrift, sondern das Prinzip des Gesetzes: die Nächstenliebe; dies beweist die Begründung: Der Mensch ist nicht um des Sabbaths willen gemacht, sondern der Sabbath um des Menschen willen. Marc. 2_{27}.

Mit Schriftworten, welche einer so strengen Auffassung des Sabbathgebotes entgegenstanden, bekämpft er die, welche sich auf Schriftworte beriefen. Aber welches im Grund die entscheidende Autorität sei, lässt er nicht zweifelhaft, wenn er hinzufügt: Des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbaths, Marc. 2_{28}. Und wo er der Schrift selbst entgegentreten musste, um ihrem eignen Prinzip zum Durchbruch zu verhelfen, und keine Schriftworte als Waffe sich fanden, tritt er auf mit einem einfachen: Ich aber sage euch. Als der vollkommene Offenbarer des göttlichen Willens, der da mehr ist als Salomo, David, Mose und Abraham, nimmt er für sich die Macht in Anspruch, unvollkommenes wegzuräumen, selbst wenn es Mose geboten hätte, und den vollkommenen Willen Gottes, den er den Menschen kund tut, klar und hell hinzustellen. So sehr er hiemit im Einklang steht mit dem Geist, dem Prinzip der Schrift, stellt er sich selbst doch hoch über sie, als der allein entscheidet,

welches das wahre Princip desselben sei und welche Unvollkommenheiten verschwinden müssen.

Darin dürften die Christen gewiss etwas von ihm lernen. Denjenigen, welche eine Auswahl von Stellen herausgreifen und daraus ein Glaubensgesetz machen wollen, soll der wahre von Christus gelehrte Schriftgelehrte vermittelst seiner genauen Kenntnis des einzelnen mit denselben Waffen entgegenzutreten vermögen, aber auch ihren Blick erweitern und von Nebensachen, von den Zäunen ums Gesetz, von der Tradition (auch der exegetischen) und der Kunst, aufs einzelne Wort Häuser zu bauen, zurücklenken zu den einfachen grossen allem zu Grund liegenden Hauptgedanken. Lernen wir von dem Herrn über dem einzelnen das ganze nicht vergessen, vor allem auf die leitenden Ideen der Religion achten; denn sie und nicht einzelne Stellen müssen alles beherrschen; ihnen muss sich das einzelne unterordnen, wenn nötig auch durch Aufhebung, denn sie sind die Erfüllung des Unvollkommenen. Welches die herrschenden Ideen seien, zeigt niemand als Christus selbst: die, welche in seinem Mund die Hauptrolle haben: Reich Gottes, Gottes- und Nächstenliebe, Gerechtigkeit etc., die, welche auch der *gemeinsame* Besitz der ursprünglichen Gemeinde waren. Nach ihnen muss das übrige gewertet und gruppirt werden, damit die Gedanken, damit die Person Christi der alles beleuchtende Mittelpunkt, das alles belebende Prinzip unsers Glaubens werde.

Es erübrigen noch diejenigen altt. Stellen, welche Christus zitirt hat als Weissagungen, die in seiner Zeit oder an seiner Person ihre Erfüllung gefunden hätten. Hier muss nun sehr auffallen, dass er von den zahlreichen prophetischen Stellen, welche von der Herrlichkeit und der äussern Machtstellung des zukünftigen messianischen Königs reden, keine einzige aufführt. Nur solche finden sich in seinem Munde, die von seiner Erniedrigung und Verwerfung reden. Man erkennt daraus, dass Christus nicht auf Grund vereinzelter Stellen sich ein Bild seines Lebensganges gemacht hat, und jene dann als solche bezeichnete, die sich darin erfüllt hätten; denn dabei wäre durchaus nicht ersichtlich, wie er dazu kam, gerade die wichtigsten und deutlichsten messianischen Weissagungen zu ignoriren. Vielmehr war ihm im ganzen und grossen die Geschichte der bisherigen Vertreter der göttlichen Offenbarung eine gewaltige Weissagung für ihn selbst und seine Zeitgenossen. Auch an Stellen, wo alttestamentliche Tatsachen noch gar nicht als Weissagungen aufgeführt werden, werden sie ihm zu Beispielen und Bildern der Zukunft, bestätigen sie ihm, dass etwas ähnliches wiedergeschehen werde.

Matth. 12_{40}. $_{41}$, Luc. 11_{30}. Wie Jona seiner Zeit ein Zeichen war, so soll auch durch Christi Person dem Volk ein ähnliches Zeichen gegeben werden. Jon. 2_1, 3_5.

Joh. 3_{14}. Wie die Schlange in der Wüste erhöht ward, so soll eine ähnliche Erhöhung mit Christus geschehen; auch das gerettetwerden derer, die dort hinblicken, hier glauben, ist ähnlich. IV Mos. 21_8, $_9$.

Luc. 4_{25}—$_{27}$. Wie Gott handelte zur Zeit des Propheten Elias, der Wittwe zu Sarepta und Naemans, so wird er nun wieder ähnlich handeln. I. Kö. 17_1, 18_1, II. Kö. 5_{14}.

Matth. 24_{37}, Luc. 17_{26}. Wie es zu den Zeiten Noahs und Lots zuging bei der Sorglosigkeit und dem Leichtsinn der Menschen, so soll es wieder einmal gehen. I. Mos. 7_7, 19_{24}.

Die Geschichte verflossener Zeiten wird auch die der Gegenwart und Zukunft werden.

Wie es früher, wie es Mose und den Propheten ergangen war, so musste es auch ihm ergehen. Ihre Worte mussten seine Worte werden, ihre Schicksale die seinen, das was sie zu ihren Zeitgenossen gesprochen hatten, musste auch den seinigen gelten. Dass Christus in solcher Weise eine Weissagung über ihn im alten Testamente las, zeigen auch manche Stellen seiner Reden. Wie allgemein hat er es schon früh ausgesprochen, dass in der scheinbaren Niederlage der Sieg erlangt werde: Wer sein Leben verliert, der wird es finden; wer der grösste sein will, sei aller Knecht. Wie das Leben der grossen Propheten gewesen war, so beschreibt er seinen Jüngern ihre Zukunft: Angst, Verfolgung. Hass, Tod, aber fürchte dich nicht du kleine Herde, es ist des Vaters Wohlgefallen, dir das Reich zu geben. In Matth. 5_{13} sagt er, seine Jünger sollen getrost sein, obwohl sie werden verfolgt und geschmäht werden, *denn* also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind. Matth. 17_{12} erkennt er aus dem Schicksal seines Elias, nämlich des Täufers, was *ihm* bevorsteht, dass *auch* des Menschen Sohn leiden muss. Und in dem Gleichnis von den Weingärtnern Matth. 21_{33} ff. — wie gewaltig ist da die Logik, dass, nachdem sie die Knechte getötet haben, sie nun auch den Sohn nicht schonen werden!

So wurde ihm die Geschichte zur Weissagung. Wer so wie er verstünde in der Geschichte zu lesen, würde sich weniger über die Gegenwart wundern und die Zukunft weniger fürchten, weil er sie teilweise schon kennte. und auch einzelnes, längst vergangenes, das mit unsrer Zeit nichts mehr zu tun hat, würde ihm zur Weissagung.

Nun nennt allerdings Christus auch viele einzelne Stellen als zu seiner Zeit oder in ihm erfüllte, und zwar auch solche, in denen

wir von geschichtlicher Auslegung ausgehend keine Weissagung erkennen können. Aber das kann nicht im mindesten verwundern. Weil ihm an Hand der Schrift ein Bild von der ihm vorgezeichneten Lebensbahn aufgegangen war, so stellte sich ihm auch ganz folgerichtig nochmals der Verlauf seiner Geschichte oft bis ins einzelne als die notwendige Erfüllung der Schrift dar[1]). Geschichtlich exegetische Fragen kümmerten ihn dabei nicht. Es war ihm nicht darum zu tun, was der Verfasser gesagt und gedacht habe, die Vergangenheit bedurfte ja dieser Worte nicht mehr; er las daraus etwas für die Gegenwart, nämlich dass, was hier gesagt sei, an ihm oder dem Volk geschehe und geschehen müsse. Es ward für ihn zur Weissagung, weil der Kampf zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Abneigung dagegen, der in der Vergangenheit gekämpft worden, nun zur Entscheidung kommen sollte und zu einem Grad der Heftigkeit, von dem das frühere nur ein Vorspiel gewesen war. Darum musste überall von ihm und seiner Zeit die Rede sein. Nicht eine Schranke war es, dass er statt über den historischen Sinn alter Worte zu denken und zu reden, oder um ihre Auslegung sich zu bemühen (wie die Schriftgelehrten taten), vielmehr in der Vergangenheit seine eigene Geschichte las und deutete, sondern eine zu bewundernde Kraft des religiösen Blickes, dessen, der gekommen war, durch Taten die Welt zu erlösen.

Öfters sagt er im allgemeinen. Mose und die Propheten hätten von ihm geschrieben, und es ergehe ihm, wie es bei ihnen stehe. Matth. $26_{24.\ 54}$, Marc. 14_{21}, Luc. 18_{31}, 16_{16}, Luc. $24_{27.\ 44}$, Joh. 5_{46}.

Sodann in Matth. $11_{13.\ 14}$, 17_{12}, Marc. 9_{13} sagt er den Jüngern: Johannes der Täufer sei der Elias, von dessen Kommen (Maleachi 4_{5}) gesagt sei, *wenn* sie es annehmen wollten. Jene Worte wurden so nicht wörtlich erfüllt; aber das nennt Christus nicht allein Erfüllung, so wenig wie oben bei den sittlichen Gesetzen des alten Testamentes; Erfüllung ist es auch, wenn die Weissagung ihrem idealen Gehalt nach geschieht; wenn das geschieht was im Princip der altt. Weissagung liegt. und von dem das einzelne Wort nur ein Ausdruck sein sollte.

Daher es auch Matth. 11_{10}, Luc. 7_{27} heisst, der Täufer sei es, von dem Mal 3, geschrieben stehe: Ich will meinen Engel vor Dir her senden etc.

Matth. 11_{5}, Luc. 7_{22} weist er den zweifelnden Täufer darauf hin, dass die Blinden sehen, die Lahmen gehen etc. nach Jes. $35_{5.\ 8}$, 61_{1}, welcher Tatbestand ihn als den geweissagten Messias ausweisen soll.

[1]) Vergl. Rothe, zur Dogmatik. Seite 175.

Matth. 26_{31}, Marc. 14_{27} sagt er, die Jünger werden sich an ihm ärgern, denn es stehe geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Heerde werden sich zerstreuen. Sach. 13_{7}; worin er von ihnen geredet sieht.

Matth. 21_{42}, Luc. 20_{17}, Marc. 12_{10}. Fragt er die Gegner, ob sie nie Ps. 118_{22} gelesen hätten, vom Stein den die Bauleute verworfen hätten. Historisch ist Israel gemeint als Grundstein der Theokratie; Christus redet von sich, denn er ist der Grundstein und Träger der neuen Theokratie.

Luc. 4_{18} redet der Prophet Jes. $61_{1.\,2}$ von sich selbst. Aber Christus sagt den Zuhörern, die Weissagung sei in ihren Ohren erfüllt, weil sie die Stimme dessen hören, der den Geist Gottes ohne Mass hat.

Luc. 22_{37} sagt er, es müsse an ihm vollendet werden was Jes. 53_{12} stehe, er ist unter die Übeltäter gerechnet. Dies ist vielleicht nicht einmal als directe Weissagung gedacht, sondern er meint, was dort schon geschah, müsse an ihm vollends geschehen; weil er zufügt: denn auch mit mir geht es zu Ende (wie mit jenem in Jes. 53 gemeinten Subject).

Matth. 15_{7}, Marc. 7_{6} ist eine das Volk angehende Weissagung genannt, Jes. 29_{13}. Zutreffend habe Jesaia von ihnen geweissagt, das Volk nahe sich nur mit den Lippen. Natürlich traf es auch auf Jesaias Zeit zu.

Matth. 24_{15}, Marc. 13_{14} redet er von der gräuelhaften Verwüstung des heiligen Landes, von der schon Daniel ($9_{26,\,27}$) gesagt habe. Während es in Luc. 21_{22} bloss heisst, in diesen Rachetagen werde alles erfüllt, was geschrieben stehe; ohne Daniel zu nennen.

So gebrauchte Christus das alte Testament um seiner selbst willen, um mittelst desselben seinen Beruf und seine Stellung im Volk zu erkennen; nicht wie ein Mann der Wissenschaft, der es auf rein objectives Verständnis absieht. Dies war nicht sein Geschäft, daher liess er es unberührt[1]). Er enthielt sich aber mit völligster Besonnenheit auch der Annahme der in seinem Kreis traditionellen Schriftgelehrsamkeit.

Wie gewaltig sticht doch seine geistvolle Handhabung der Schrift ab von dem bei seinen hochgefeierten Zeitgenossen, den

[1]) Wehe dem Christen, der nichts anderes kennt als ein rein objectives Verständnis, nur eine historische Betrachtung der Offenbarungsgeschichte, dem sie nicht zu einem gegenwärtigen Wort Gottes an ihn wird, zu einem Mittel, den göttlichen Willen zu verstehen für das eigene Leben und das Leben der ganzen Menschheit.

Schriftgelehrten üblichen! Sie brauchen die Schrift, um mit juristischer Spitzfindigkeit aus jedem Satz schulgerechte Schlussfolgerungen zu ziehen, Sinn und Tragweite jedes Wortes erwägend alle Konsequenzen desselben zu verfolgen und die mannigfaltigsten Lebensverhältnisse, ja lächerliche Kleinigkeiten damit in Zusammenhang zu bringen. Sie umgehen das Gesetz mit einem von göttlicher Autorität bekleideten Zaun, heben aber damit Gottes Gebot auf. Sie schmücken die Geschichte aus mit Hilfe ihrer mythologisch dichtenden Phantasie. Und Christus stürzt alle ihre Casuistik um, indem er die unter ihren Totengebeinen vergrabenen Intentionen, grossen Ideen des Gesetzes wieder lebendig macht und damit an ihr Gewissen redet, indem er mit göttlicher Autorität die Traditionen und Unvollkommenheiten abweist und das Gesetz erfüllt, vollkommen offenbart. Und er liest ihnen ihre, des Volkes und seine eigene Zukunft aus den Geschichten der Schrift vor. Kein Wunder, dass sie aus einem Entsetzen ins andere fallen über solcher Schriftauslegung

Auch die Anschauung, dass das alte Testament durch Inspiration entstanden sei, wie sie damals schon sich findet, scheint Christus nicht geteilt zu haben. Ganz in Analogie mit der Art wie Plato die prophetische Inspiration schildert, stellt sich Philo die der alttestamentlichen Propheten vor. Seine allegorische Methode setzt einen bis auf den Buchstaben inspirirten Text voraus. Er nimmt sogar eine Inspiration der Worte bei der Septuaginta an[1]). Zu der Annahme, dass Christus eine derartige Anschauung geteilt habe, fehlt es an jedem Anhaltspunkt. Zwar meinen manche, weil er in Matth. $19_{4.5}$ sagt: *Gott* habe gesprochen: „Ein Mensch verlasse Vater und Mutter und hange an seinem Weibe", während es in I. Mos. 2_{24} ein Wort Adams ist, sei daraus zu schliessen, dass er alle alttestamentlichen Worte als von Gott eingegeben auffasse. Allein weil in diesem Wort Adams die ursprüngliche göttliche Absicht mit der Ehe ausgesprochen ist, kann er es wohl als ein Wort Gottes einführen, wenn es auch Adam sprach; so gut als durch ein von einem alttestamentlichen Propheten gesprochenes Wort Gott zum Volke redet[2]).

Ebensowenig beweist Matth. 5_{18}, wonach kein Buchstabe noch Titel (Häckchen) vom Gesetz vergehen soll bis Himmel und Erde vergehen. Denn damit sind nach dem Zusammenhang unzweifelhaft nicht die geringsten Bestandteile des Gesetzes*codex*, sondern des Gesetzes gemeint.

Auch haben wir oben gesehen, wie Christus tatsächlich nichts weniger als eine unvergängliche Geltung jedes einzelnen alttesta-

[1]) Vergl. Rothe, zur Dogmatik. Seite 172 f.
[2]) Vergl. überhaupt zum folgenden: Rothe a. a. O. Seite 179.

mentlichen Wortes in Aussicht nimmt, vielmehr das sittlich unvollkommene abstreift und die Aufhebung des lediglich ceremonialen anbahnt.

Auch in Matth. 22_{43} wo es heisst, David habe im Geist, d. h. im Zustand prophetischer Begeisterung den 110. Psalm gedichtet, ist nichts davon gesagt, dass eine ebensolche Inspiration bei der Aufzeichnung stattgefunden habe.

Hingegen scheinen andere Stellen die Annahme geradezu zu verwehren, dass Christus jene Vorstellung vieler Zeitgenossen um der Inspiration der Bibel resp. des alten Testamentes teilte. Öfters bezeichnet er das mosaische Gesetz als das den *Juden* zugehörige; im Gegensatz zu ihm. Joh. 7_{19}: Hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? 7_{22} Mose hat euch die Beschneidung gegeben. 10_{34} Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz? Ähnliches Matth. 19_{8}, Joh. 5_{45}. In Joh. 5_{39} redet er von ihrem Forschen in der Schrift in missbilligender Weise und sagt ihnen ins Gesicht, sie verständen die Schrift nicht,[1]) und es sei ein Wahn, wenn sie in ihr, also in einem *Buch*, ewiges Leben zu besitzen meinten. Man wird sich daher für die Lehre von der Inspiration der Bibel nicht auf die Autorität Christi berufen dürfen.

Jesus hat die traditionelle Auffassung und Behandlung, welche seine Zeit der Schrift zuteil werden liess, nicht geteilt. Von einer Inspiration des alten Testamentes wusste er nichts. Mit der Untersuchung historischer Fragen hat er sich nicht abgegeben. Seine Aufgabe war religiöser Art. Er verwertete die Geschichte nur um den Glauben zu wecken und den Willen Gottes zu erkennen. Darin aber hatte er eine wunderbare Meisterschaft. Überall weiss er aus dem, was zur Vergangenheit geredet war, für die Gegenwart Vorteil zu schöpfen; die Geschichte der Vergangenheit wird ihm zur Weissagung, und er lehrt uns in der Schrift ein Mittel finden, durch das Gott fortwährend zu uns redet und uns Licht gibt in unser Leben und in unsere Zeit. Wenn uns die Gegenwart Fortschritte in der geschichtlichen Erkenntnis der Vergangenheit bringt, kann das für solche praktische Nutzbarmachung der Schrift sehr förderlich sein. Es ist ganz in Harmonie mit dem, was Jesus wollte, willig viel- hundertjährige Überlieferungen aufzugeben, wenn die Gegenwart ein besseres und wahreres bringt. Er hatte eine überaus freie Stellung dem einzelnen gegenüber. Wenn er auch in der Polemik sich darauf stützt, so beleuchtet er doch die aufs einzelne gegründeten Theorieen der Schriftgelehrten durch die

[1]) Vergl. Matth. 22_{29}, Marc. 12_{24} wo er den Sadducäern sagt: Ihr irret und wisset die Schrift nicht.

Grundgedanken, in welchen die tiefsten Intentionen Gottes ausgedrückt sind, und welche vor allem andern im besondern Fall zur Durchführung kommen müssen. Das Unvollkommene muss weichen oder wird ignorirt. Die leitenden Ideen treten mit ihrer vollen Kraft hervor. Nach seiner Meinung würde die Autorität der Schrift dadurch allein wahrhaft zur Geltung kommen, wenn das Leben derer, die sie gebrauchen, wirklich durchdrungen wäre von den grossen Gedanken, die dem Gesetz und den Propheten vorschwebten und welche er in der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst hat.

Bücherschau.

Im Lichte des Herrn, nennt sich eine von den Pfarrern Adolph Ohly und Christoph Kolb redigirte Sammlung fortlaufender Predigtjahrgänge über die in den verschiedenen Landeskirchen Deutschlands bestehenden Perikopen. Indem auf solche Weise eine ganze Reihe lokaler Perikopensysteme zu Ehren gezogen werden, soll sich eine allseitigere Bibelbelehrung ergeben, als sie auf Grund des altkirchlichen Perikopensystems erreicht wird. Ferner wird sich so erzeigen, welche Perikopen bisher lokalern Charakters beigezogen werden können, wenn es sich endlich einmal um „Aufstellung eines grossen, allgemeinen deutschen, evangelischen"Perikopensystems" handeln werde. Eine grosse Zahl von Geistlichen Deutschlands werde derart Gelegenheit finden, ein jeder sein besonderes Charisma zu entfalten. Die beiden bereits in gr. 8° erschienenen Bände weisen je gegen 700 Seiten auf. Der grosse Druck macht die Predigten auch schwachen Augen zugänglich. Nach den Worten der Herausgeber sei „der Geist dieser Predigtsammlung der des positiven Christentums; der Geist des Bekenntnisses, dass nur in Jesu, dem ewigen fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn Heil und Seligkeit ist". Während Band 1 den Baierischen Evangelien von Thomasins folgt, führt der zweite Band die Episteln des zweiten Württemberger Perikopenjahrgangs aus. Wir hätten uns in dieser reichen Blütenlese etwas mehr Predigten gewünscht, die nicht bloss die dogmatische Seite des Textes ausbauen, sondern den Text recht unmittelbar in die lebensvolle Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens mit seinen Widersprüchen und seinen Hoffnungen hineinstellen und hineindenten. — Die Sammlung erscheint bei Greiner & Pfeiffer in Stuttgart, der Band broschirt 6 M., geb. 7 M. 50 Pfg.

Jesus nimmt die Sünder an. Predigten von Lic. Dr. Bernh. Riggenbach in Basel, 2. vermehrte Aufl. (bei R. Reich, vorm. Dettloff, Basel 1891). Es sind deren 32, wovon nur 2 über alttestamentliche Texte. Wie der Titel es bekundet, will der Verfasser mit den hier mitgeteilten Predigten unmittelbar auf den Kern allen Christenglaubens, unsere Versöhnung mit Gott durch Christus eintreten. Was der Titel verspricht, hält der Inhalt. Die Heilsverkündung, wie sie sich in der Person Jesu Christi darstellt, ist wirklich da A und das O dieser Kanzelvorträge; knapp und gedrängt, wie die Formulirung der Themata (Ja oder Nein? Matth. 24, 28—32 — Siebenzig mal sieben mal. Matth. 18, 21, 22. — Warum das Leiden? 1. Peter 4, 12—16,

19. — Woher das Streiten? Jak. 4, 1—3) ist der Inhalt und die ganze Diktion. Der orthodoxe Standpunkt des Verfassers, der sich so schlicht und im Gewande praktischer Lebensweisheit hier darstellt, wirkt erbaulich auch für Andersgerichtete.

Evangelische Predigten. Ein Beitrag zum Aufbau wahren Christenglücks in Haus und Herz (Leipzig, G. Strübi, 1888, broch. Mk. 3. 80) bietet *O. Seeligmann*, Pfarrer in Warza-Gotha dar. Der Verfasser ist dabei von dem Wunsche beseelt, biblisch-gläubiges Christentum in das Familienleben hineinzutragen, gleich fremd einem starren Konfessionalismus, wie einer verflüchtenden Zeitgeistheologie. Das offenkundige Bestreben des Verfassers, zu seinen Zeitgenossen in wirklich volkstümlicher und erwecklicher Sprache zu reden, scheint uns mehr, als bei vielen andern, die den gleichen Anspruch erheben, in dieser Sammlung von 19 Predigten gelungen zu sein. Mit viel Lebenserfahrung geschrieben, werden sie nicht ermangeln, auch wieder Leben zu wecken. Die dargebotenen 19 Predigten verteilen sich ziemlich gleichmässig auf das ganze Kirchenjahr.

Heilige Berge. Zehn Predigten gehalten von *W. Domansky*, Pfarrer zu Sachsenberg-Neukirchen (R. Gärtners Verlag, Herm. Heyfelder, Berlin 1889). „Als ich“, sagt Domansky im Vorwort, „mein Amt in dem wald- und hügelreichen Waldeck antrat und darüber nachsann, was ich meiner Gemeinde bis zum Schlusse des Kirchenjahres noch predigen sollte, brachte mich der Anblick der schönen bewaldeten Berge auf den Gedanken, dass die heiligen Berge wohl wert seien, auch in einer fortlaufenden Reihe von Predigten behandelt zu werden.“ So behandelt denn der Verfasser, gestehen wir es, vielfach in überaus sinniger Weise und mit viel Naturbeobachtung der Reihe nach die Berge Gottes, Ararat, Morija, Sinai, Horeb, den Predigtberg, den Berg des Gebetes, der Tränen, des Gerichtes nnd das himmlische Jerusalem.

Predigten von **Charles Kingsley.** Autorisirte Uebersetzung von Dina Krätzinger. IV. Band. Frohe Botschaft von Gott. II. (Göthe, F. A. Perthes, 1889). Hübsch gebunden 3 Mk. — Auch diese 18 Predigten weisen so recht die Eigenart Kingsley's auf. Sie stehen durchaus auf bibelgläubigem Standpunkt, sind aber ächt volkstümlich, für den einfachsten Mann wie für den Gebildeten gleich geniessbar. Die Form ist kurz und knapp; viel Unmittelbarkeit liegt drin, wie es bei einem Prediger, der das Menschenherz, wie die äussere Natur und die sozialen Verhältnisse gleich gründlich studirt hat, nicht anders erwartet werden kann. F. M.

Bibliothek theologischer Klassiker. Ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen. Bd. 37—49. Gebunden à Mk. 2. 40. bei Abonnement auf eine Reihe von 12 Bänden à Mk. 2. Gotha, Perthes 1892/93.

Die von nns schon wiederholt besprochene Bibliothek theologischer Klassiker ist wieder um eine Serie von 12 Bänden bereichert worden. 4 derselben enthalten Werke Schleiermachers. Nachdem schon früher in der Sammlung die Reden Schleiermachers über die Religion, sowie seine Glaubenslehre erschienen sind, erhalten wir nun in Band 37 und 38 die christliche Sittenlehre und in Bd. 47 und 48 kleinere theologische Schriften, von denen einige sich mit der Kirche des preussischen Staates im Anfange des Jahrhnnderts beschäftigen und also in erster Linie historischen Wert haben, andere dagegen allgemeine religiöse und theologische Themata behaudeln, wie z. B.

die „kurze Darstellung des theologischen Studiums", das Gespräch über „die Weihnachtsfeier" und der Aufsatz aus dem Reformationsalmanach vom Jahr 1819 (Druckfehler 1910) über den Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher". — Im Weiteren enthält die Sammlung nicht weniger als zwei Bearbeitungen der neutestamentlichen Theologie, und zwar von ganz verschiedenen Standpunkten aus. Zunächst die 1862 nach dem Tode des Verfassers herausgegebenen „Vorlesungen über neutest. Theologie" von *F. Ch. Baur*, Bd. 45 und 46, die allerdings zu den klassischen Werken der theolog. Literatur gehören. Otto Pfleiderer hat die neue Ausgabe mit einer trefflichen Einleitung versehen, in der er ebenso liebevoll als wahr die Eigenart der Baur'schen Forschung und ihre hohe, Epoche machende Bedeutung für die kirchengeschichtliche und neutest. Forschung schildert. — Ebenfalls aus Vorlesungen entstanden ist das andere Werk, „die biblische Theologie des Neuen Testamentes" (Bd. 42—44) des 1852 als Professor in Tübingen gestorbenen *Ch. F. Schmid*, der als langjähriger Kollege Baurs im Gegensatz zu dessen Kritizismus ein Vertreter der sog. biblischen Theologie war. Weizsäcker hebt an dieser Bearbeitung der neutestamentlichen Theologie als characteristisch hervor, dass sie den historischen Begriff und den Gedanken der organischen Entwickelung mit dem entschiedensten Glauben an die absolute Offenbarung in Christus verbinde. „Aber sie hat auch in der Darstellung der biblischen Lehrbegriffe, und der Verfolgung der Gedanken in ihren Mittelpunkt und ihre Gliederung so grosse Vorzüge, dass sie ihren hohen Wert auch unter den Fortschritten der Wissenschaft behanptet hat". — Aus der Sommer- und Winterpostille von *Claus Harms* enthält Bd. 39 die Festpredigten. Heinrich Lang hat jungen Geistlichen wiederholt das Studium der Harm'schen Predigten empfohlen, und indertat, wenn von der Predigt verlangt wird, dass sie im edlen Sinn des Wortes populär und packend sei — bei Claus Harms kann man das lernen. Auch in seinem als Einleitung vorgesetzten Anfsatz „Mit Zungen reden" schlummert eine ganze Welt von Keimen einer neuen Entwicklung der christlichen Predigt, aber noch unenthüllt. — *Pascal's* Gedanken über die Religion finden sich in Bd. 40 in einer glücklichen Auswahl, sehr lesbaren Übersetzung und mit einem gut orientierenden Vorwort aus der Feder des durch seine Pascal-Arbeiten wohl bekannten reformirten Leipziger Pfarrers Dreydorff. — Der 41. Band endlich bringt unter dem Titel „*Die Weisheit auf der Gasse*" eine grosse Anzahl deutscher Sprichwörter religiösen und sittlichen Inhaltes, um deren Sammlung und Zusammenstellung nach leitenden Gesichtspunkten sich das evang. theol. Seminar in Herborn verdient gemacht hat. — Die ganze Sammlung, die sich auch äusserlich, in Druck und Ausstattung hübsch präsentirt, sei neuerdings der Beobachtung der theologischen Welt bestens empfohlen.

K. Böhringer.



Die Zuverlässigkeit unsers neutestamentlichen Schrifttextes.

Antrittsvorlesung, gehalten den 18. Febr. 1893 in Zürich, von Privatdocent Arnold Rüegg, Pfarrer.

Vorbemerkung.

Es war dem Unterzeichneten eine Überraschung, Herrn Professor Steck in seinem Aufsatz: „Ein Fragezeichen zu der Methode der gegenwärtig herrschenden neutestamentlichen Textkritik (siehe 1. und 2. Heft dieses Jahrganges vorliegender Zeitschrift) auf Seiten derer zu finden, die sich den neuesten textkritischen Ergebnissen gegenüber, wenn nicht durchaus ablehnend, so doch sehr skeptisch verhalten. War mir seine wohlwollende Anerkennung meiner Schrift: „Die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann" erfreulich, so boten mir seine Einwendungen in mancher Hinsicht Belehrung und Anregung. Ich bin aber dem Herausgeber dieser Zeitschrift zu Dank verpflichtet, dass er mir Gelegenheit gegeben hat, die Ausführnngen meiner Schrift durch den Abdruck der nachfolgenden Antrittsvorlesung zu ergänzen nnd auf diese Weise Missverständnissen vorzubeugen, zu denen der genannte Aufsatz Veranlassung geben könnte. Da der Vortrag gehalten wurde, ehe mir Hrn. Prof. Steck's Arbeit zu Gesichte kam, so geniesse ich den doppelten Vorteil, dass einerseits das audiatur et altera pars in dieser Zeitschrift zu ihrem Rechte kommt, und anderseits von der Polemik zum Voraus alles persönliche ausgeschlossen ist. Den Nachteil, dass meine Gegengründe nicht direkt gegen die gemachten Einwände gerichtet sind, werden knndige Leser von selbst auszugleichen wissen. Von der neuesten textkritischen Schule, vertreten u. a. von Rendel Harris (Codex Bezae, a study of the so-called Western Text und Codex Sangallensis, a study in the Text of the Old Latin Gospels, beide Cambridge 1891) und Resch (ausserkanonische Paralleltexte in „Texte und Untersuchungen"), welche das Verdienst hat, dem westlichen Text die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, wird hier darum noch keine Notiz genommen, weil dieselbe, soviel ich sehe, es bisher nnterlassen hat, die praktischen Konsequenzen aus ihren Forschungen zu ziehen.

A. R.

Es war im Jahre 1707, als der englische Theologe John Mill sein griechisches neues Testament, mit einem kritischen Apparate versehen, herausgab. Der verdiente Gelehrte starb schon 14 Tage nach dem Erscheinen seines Werkes. Aber über seinem Grabe wurde es lebendig. Zwei sehr verschiedene Gedankenströmungen bemächtigten sich der Resultate von Mill's Lebensarbeit, die eine. um dieselben völlig in Misskredit zu bringen, die andere, um daraus Angriffswaffen gegen die Wahrheit der christlichen Religion zu schmieden. Die erstere Richtung, die der starren Orthodoxie, fand einen schlagfertigen und nicht eben skrupulösen Verfechter in

Daniel Whitby, die andere einen kühnen Wortführer in dem namhaften Freidenker Anton Collins. Wieso war es aber möglich, dass eine so objektiv gehaltene Gelehrtenarbeit wie diejenige Mill's so grossen Anstoss und zwar in ganz entgegengesetzter Richtung gab? Mill hatte in dem kritischen Apparate seines neuen Testamentes eine für den damaligen Stand der Wissenschaft ungeheure Menge von Lesarten aufgeführt; die Zahl derselben betrug über 30,000. Daraus zog Whitby den Schluss, dass die neutestamentliche Textkritik, deren eigentlicher Begründer Mill geworden war, nur Unsicherheit und Verwirrung schaffe, und dass der christlichen Religion weitaus am besten gedient sei, wenn man beim alten, d. h. beim überlieferten Texte des Stephanus bleibe. Und die Ereignisse schienen dem gelehrten Gegner Mill's nur zu sehr Recht zu geben. Als Anton Collins 1713 in seiner Abhandlung über das freie Denken darauf ausging, die Autorität der heil. Schrift zu erschüttern, da machte er reichlich von Whitby's Argumenten Gebrauch, dass durch die Unsumme von verschiedenen Lesarten der Text des Neuen Testamentes als ganz unsicher erscheinen müsse, und daraus folgerte er weiter, dass das Neue Testament überhaupt nicht als ein zuverlässiges und glaubwürdiges Dokument der Offenbarung gelten könne. Es war wohl gut, dass der Stand der Forschung es Mill noch nicht erlaubte, über die Zahl von 30,000 Varianten hinauszugehen. Hätte er gewusst, was wir wissen, dass dieselben nämlich bis auf 200,000 angewachsen sind, wie gross würde dann der Lärm über seinem Grabe geworden sein!

Allein in diesen Streit hinein erscholl eine Stimme, die gehört werden musste; denn mit ihrer Gelehrsamkeit und unbestreitbaren Sachkenntnis erwies sie sich gegenüber allen, die daran Teil genommen, als unbedingt überlegen. Es war der den Philologen wohlbekannte Theologe Richard Bentley, der in seiner unter dem Pseudonym von Phileleutherus Lipsiensis erschienenen Schrift den verdienten Mill kräftig in Schutz nahm. Und wenn heutzutage wieder angesichts der neueren Untersuchungen über den Text unserer heiligen Schriften bei ängstlichen Gemütern Besorgnisse entstehen sollten, oder wenn man mit denselben die christliche Wahrheit überhaupt verdächtigen wollte, ähnlich wie es zu Whitby's und Collin's Zeiten geschehen war, so wird man gut tun, der klassischen Äusserungen eines Richard Bentley sich zu erinnern. Er hebt hervor, dass Mill gar nichts getan, als die bereits vorhandenen Lesarten angegeben und verwendet habe; er hat sie nicht selbst gemacht. Danken wir Gott, dass wir so reich gesegnet sind mit Manuscripten und Dokumenten aus verschiedenen Zeiten und Gegenden. Dass der Text dadurch nicht zuverlässiger, im Gegenteil

nur um so unsicherer wird, wenn man nur ein einziges Manuscript zu Rate ziehen kann, ist an solchen Profanschriftstellern zu ersehen, die nur in einer Handschrift auf uns gekommen sind, wie Vellejus Paterculus und Hesychius. So zahlreich sind hier die Fehler und Mängel, dass sich diese Bücher trotz aller Besserungsversuche fast wie ein Haufe von Irrtümern präsentiren. Terenz weist im Gegensatze dazu einen der besten Texte auf. Nichts desto weniger macht sich Bentley anheischig, in diesem Schriftsteller, der doch bei weitem nicht so umfangreich ist wie das Neue Testament, 20,000 verschiedene Lesarten nachzuweisen, ja er wollte diese auf 50,000 bringen, wenn er dieselbe Sorgfalt und Exaktheit anwenden würde, die beim Neuen Testament zur Geltung kam. Aber die Herausgeber von Profanschriftstellern, wiewohl sie dadurch ihren guten Ruf nicht zu riskieren hätten wie die Theologen, behelligen uns nicht mit allen den Kleinigkeiten eines kritischen Apparates, wie er aus grosser Gewissenhaftigkeit zum Neuen Testament angefertigt worden ist. Und wollte man hier ähnlich argumentiren, wie man es gegenüber der Zuverlässigkeit des neutestamentlichen Textes getan hat, dann dürften wir nicht behaupten, von der Gedankenwelt eines Plato oder von den Anschauungen eines Cicero irgend etwas sicheres zu wissen. Dem gegenüber erklärt schon Bentley, was im Verlaufe noch weiter begründet werden soll, dass kein klassischer Schriftsteller uns so gut erhalten sei wie das Neue Testament und fügt dann die oft zitirten Worte hinzu: „Der wirkliche Text der heiligen Schriftsteller ist verhältnissmässig exakt sogar in dem schlechtesten der noch vorhandenen M.S.S.; und auch nicht einen Glaubensartikel oder eine sittliche Lehre werdet ihr in ihm verdorben oder verloren finden.“ „Selbst mit der verderbtesten und abgeschmacktesten Wahl der Lesarten lässt sich das Licht keines einzigen Kapitels auslöschen oder das Evangelium so entstellen, dass es nicht in jedem einzelnen Zug sich selbst gleich bleiben würde“[1]).

Mehr als anderthalb Jahrhunderte sind seit diesem Streite verflossen. Die Wissenschaft, die sich um die Wiederherstellung des neutestamentlichen Originaltextes bemüht, ist seither nicht stehen geblieben. Ganz ungeahnte Schätze, von denen ein Mill oder Bentley sich nichts träumen liessen, sind aus dem Staube der orientalischen Klöster hervorgezogen worden, und der Riesenfleiss eines Wetstein, Griesbach, Tischendorf, Tregelles, Hort und Lagarde, die sämtlich sich die Lebensaufgabe gestellt hatten, die heil. Schriften unserer christlichen Religion von allen Zweifeln zu

[1]) Vgl. über die Mill'sche Controverse Tregelles, an Account of the Printed Text of the N. T. 1854, S. 47 ff.

reinigen, war unermüdlich an der Arbeit, den Gewinn jener Schätze an's Licht zu stellen. Und welches ist nun das Ergebnis? Welches ist der Grad von Sicherheit, den wir mit Bezug auf den Text unserer neutestamentlichen Schriften erreicht haben? Ist die christliche Gemeinde berechtigt, volles Vertrauen in diesen Zweig der theologischen Arbeit zu setzen? Für die Beantwortung dieser Frage bitte ich in der nachfolgenden Auseinandersetzung um Ihr geneigtes Gehör. Sie werden sich dabei überzeugen, dass Bentley's bereits angeführte Voraussetzung sich im vollsten Masse bewahrheitet hat. Trotz des erstaunlich angewachsenen Materials und der um das 6- bis 7-fache gestiegenen Zahl von Lesarten ist die Sicherheit unseres neutestamentlichen Textes nicht vermindert, im Gegenteil: seine Zuverlässigkeit ist in demselben Masse erhöht worden.

Mit der Textüberlieferung des neuen Testamentes befinden wir uns in einer ausnahmsweise günstigen Lage, wenn wir damit das übrige Schrifttum des Altertums vergleichen. Zwar wenn wir von den Christenverfolgungen unter den römischen Kaisern lesen, dass sie, insbesondere diejenige Diokletian's, es auch auf die heil. Schriften der Christen abgesehen hatten, und energisch auf die Herausgabe und völlige Vernichtung desselben drangen, so sollte man meinen, es müsste dem neuen Testamente übler ergangen sein, als auch dem unbedeutendsten unter den klassischen Autoren. Dass das Gegenteil der Fall ist, verdanken wir dem Umstande, dass kein einziges Buch sich so allgemeinen Interesses zu erfreuen hatte, von hoch und niedrig zumteil täglich gelesen und so oft durch Abschreiben vervielfältigt wurde, wie gerade das Neue Testament. Günstig musste auch ein scheinbar geringfügiger Nebenumstand wirken. Birt hat in seinem sehr instruktiven Buche: „Das antike Buchwesen“ (Berlin 1882) nachgewiesen, dass das heidnische Lesepublikum bis in's 5. Jahrhundert hinein, die Klassiker eigensinnig nur auf Papyrusrollen lesen wollte, was die Verleger verhinderte, jene in der Form von Pergamentcodices herauszugeben. Die Papierusrollen hatten aber den Nachteil, dass sie ausserordentlich dem zerstörenden Zahn der Zeit ausgesetzt waren und selten eine das zweite Jahrhundert überdauerte, wodurch es rein unmöglich war, auch in den besten Bibliotheken Bücher von beträchtlichem Alter zu finden. Je häufiger aber der Text hatte umgeschrieben werden müssen, desto häufiger mussten sich Fehler der Abschreiber einschleichen, da die menschlichen Fähigkeiten nun einmal dermassen beschränkt sind, dass es nicht möglich ist, ein längeres Dokument fehlerlos zu kopiren. Die christliche Welt kannte jene Skrupel der Mode nicht, im Gegenteil, gerade der häufige Gebrauch, den sie von

ihren heil. Schriften machen musste, nötigte sie, auf möglichst dauerhaftes Material Bedacht zu nehmen. Wenn auch die Originale der neutestamentlichen Bücher und Briefe mit Sicherheit auf Papyrus geschrieben waren und deshalb frühzeitig der Zerstörung anheimfielen, so wurden doch schon sehr bald die Kopien auf Pergament angefertigt; und Birt glaubt, selbst aus dem 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Pergamentcodices für heilige Schriften annehmen zu sollen. Es besteht also wenigstens die Möglichkeit, dass zu der Zeit, als unsere ältesten und berühmtesten Codices, der Vaticanus und der Sinaiticus, angefertigt wurden, Mitte des 4. Jahrhunderts, noch solche Vorlagen für dieselben vorhanden waren, die sehr nahe an die Originalhandschriften hinanreichten

Dass die antike Kultur nicht gänzlich für uns verloren ging, verdanken wir hauptsächlich den Klöstern des Mittelalters. Ohne den emsigen Fleiss der Mönche wären die Schriftwerke der klassischen Dichter und Denker uns nicht erhalten geblieben. Allein es ist begreiflich, dass ihre Sorgfalt sich in erster Linie der Erhaltung des heil. Textes zuwendete. So kommt es, dass wir für das Neue Testament einen so reichen Schatz an Handschriften besitzen, während viele der Klassiker nur eben am völligen Verlorengehen vorbeikamen. Für den Text der olynthischen Reden des Demosthenes können die Philologen zwar circa 30 Handschriften benützen, für diejenigen der Annalen des Tacitus aber nur eine einzige. Dem gegenüber besitzen wir im Neuen Testament für die Evangelien nicht weniger als 1273 Handschriften, für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe 416, für die paulinischen Briefe 480 und für die Offenbarung 183. Von diesen, im Ganzen über 2000 Handschriften gehören, wie schon erwähnt, zwei dem 4. Jahrhundert an, sieben stammen aus dem 5. und etwa elf aus dem sechsten Jahrhundert, so dass also zwanzig der vorhandenen Handschriften in's höchste Altertum hinaufreichen, während bei allen andern Werken des Altertums Manuskripte, die älter sind als das 9. Jahrhundert, von der äussersten Seltenheit sind.

Aber das ist bei weitem noch nicht unser ganzer Reichtum. Der Charakter des Neuen Testamentes als einer heiligen Volksschrift machte die Uebersetzungen in fremde Sprachen schon sehr frühzeitig notwendig. Für den Textkritiker kommen ihrer etwa neun in Frage, und wenigstens drei derselben: die altlateinische, syrische und egyptische sind vom höchsten Werte; die erstere konnte schon Ende des 2. Jahrhunderts, als Tertullian schrieb, als alt und allgemein gebraucht bezeichnet werden. Nun ist es ja freilich selbstverständlich, dass aus einer Übersetzung das Original sich niemals mit absoluter Sicherheit herstellen lässt, aber wenn es sich um die

Frage handelt: was wurde im 2. Jahrhundert schon ausgelassen oder hinzugesetzt? so sind diese Übersetzungen, die um fast zwei Jahrhunderte älter sind als unsere ältesten Handschriften, die gewichtigsten Zeugen. Darin aber besitzt das Neue Testament einen Vorzug, dessen sich kein einziger Klassiker rühmen kann.

Doch auch damit sind unsere neutestamentlichen Schätze noch lange nicht erschöpft. In den Kirchenvätern liegen begreiflicherweise eine ganze Menge von Zitaten aus dem Neuen Testament vor, und zwar in einer solchen Fülle, wie kein einziger unserer Klassiker sie aufweist. Jedes Zitat aber, seine Genauigkeit vorausgesetzt, ist dem Bruchstück einer datierten Handschrift gleich zu achten, und wir müssten demzufolge, wollten wir genau sein, die oben angegebene Zahl von 2000 Handschriften um ein ganz bedeutendes vermehren, kommen doch nicht weniger als sechs und zwanzig griechische und dreizehn lateinische Väter zum Teil mit sehr umfangreichen Werken in Frage, wobei untergeordnete Schriftsteller nicht einmal mitgezählt sind. Endlich wären noch zu erwähnen die sog. Lectionarien, d. h. die zum kirchlichen Gebrauch zusammengestellten Schriftvorlesungen aus dem Neuen Testament, die vom 8. Jahrhundert an in grosser Zahl sich finden und oft recht gute Dienste leisten.

Dieser Reichtum an Handschriften, Übersetzungen und Zitaten samt Lectionarien erklärt es denn, dass wir für die neutestamentlichen Schriften eine solche enorme Menge von Varianten besitzen. Sie machen es möglich, eine komparative Textkritik anzuwenden, während man bei den Klassikern aus dem einfachen Grunde, darauf verzichten muss, weil weder Übersetzungen noch Zitate eine umfassende Vergleichung gestatten. Der Laie wird freilich geneigt sein, die grosse Variantenzahl für einen sehr zweifelhaften Vorzug des Neuen Testamentes anzusehen und sich dem gegenüber die Einfachheit und Sicherheit zu loben, womit die Annalen des Tacitus sich herausgeben lassen, die an jeder Stelle nur eine Lesart ohne Variante darbieten. Aber hier ist selbstverständlich wenig Aussicht, eine Textverderbnis auch nur zu entdecken, geschweige zu verbessern, wenn der Sinn nur einigermassen gut ist. Desshalb muss der Philologe von Beruf anders urteilen. Er beklagt es tief, dass es ihm für immer unmöglich gemacht ist, die vielen dunkeln und verworrenen Stellen im Aeschylos von ihren Fehlern zu reinigen und erst recht geniessbar zu machen, einzig und allein darum, weil ihm ein so spärliches Handschriftenmaterial zur Verfügung steht. Er empfindet es mit Schmerzen, dass er den Spruch Salomon's nicht auf seinen Fall anwenden kann: „Wo *viele* Ratgeber sind, da hat es einen Bestand.“

Auf der anderen Seite schien nun freilich die abondance de richesse in Beziehung auf das Neue Testament zunächst keine andere Wirkung zu haben als Zweifel und Verwirrung anzurichten. Was sollte denn entscheiden, wenn verschiedene Lesarten sich darboten? Etwa die grössere *Zahl* der Handschriften, die irgend eine Variante unterstützten? Aber Majoritätsbeschlüsse mögen wohl in politischen Fragen ihre Bedeutung haben, jedoch in Fragen der Wissenschaft können wir sie nicht als verbindlich erachten. Und neunundneunzig Zeugen, die von einem einzigen Hauptzeugen instruirt worden sind, haben vor keinem Forum mehr Gewicht als dieser eine. Oder soll das *Alter* der Handschriften die Entscheidung herbeiführen? Aber wie, wenn unsere beiden ältesten sich direkt widersprechen, oder wenn vom 9. Kapitel des Hebräerbriefes an wir dem Sinaiticus allein als dem ältesten folgen müssten, und es sich nun ergibt, dass er eben in den 4 letzten Kapiteln des Hebräerbriefes nicht weniger als 18 Schreibfehler, zum Teil von der allerbedenklichsten Sorte aufweist, gerade als ob der Abschreiber bei dieser Partie ein versäumtes Mittagsschläfchen hätte nachholen wollen? Das Alter der Handschriften allein entscheiden zu lassen, dagegen spricht auch die offenkundige Tatsache, dass schon sehr frühe, sagen wir um die Mitte des 2. Jahrhunderts die hauptsächlichsten Entstellungen des Textes bereits vorhanden waren. Und gesetzt den Fall, der ja indertat vorkommt, dass die Handschriften so zu sagen einig sind, aber die Übersetzungen, oder die Übersetzungen samt den Kirchenvätern sind dagegen, wovon sollen wir uns dann bei der Entscheidung leiten lassen?

Selbstverständlich sind hiemit noch bei weitem nicht alle Möglichkeiten der Kombination im Zeugenmaterial erschöpft. Ist es überhaupt möglich bei diesen vielen, so sehr komplizirten Konflikten zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen? Und ist nicht der ganze Vorzug beim Neuen Testament gegenüber den Klassikern schliesslich der, dass wir für jede mögliche Lesart eine Anzahl Handschriften und Versionen und Väter anführen können, während dem Herausgeber eines Klassikers in schwierigen Fällen allein seine Erfindungsgabe zu Gebote steht? Schleiermacher meinte einst, den Text des neuen Testamentes in Ordnung zu bringen, sei eine Aufgabe, die jedenfalls nicht von Theologen, sondern nur von Philologen gelöst werden könne, aber kaum werde ein namhafter Gelehrter dieses Faches der undankbaren Aufgabe sich unterziehen wollen. Dennoch hat gerade der Schleiermacher nahestehende Karl Lachmann dieselbe zu lösen versucht, und wenn er auch noch weit davon entfernt war, sie zu Ende zu führen, doch den Theologen den Weg gewiesen, auf dem das so ausserordentlich komplizirte Problem zu lösen sei; der Weg aber war kein anderer als der, den Richard Bentley mehr als hundert

Jahre vorher schon indiziert hatte. War auch die Arbeit, die Lachmann ungetan liess, riesenhaft, unsere Textkritiker erkannten es als die Pflicht der Theologie, den Text des neuen Testamentes so rein und frei von allen Entstellungen als immer möglich herzustellen, und bis auf ein weniges den Originaltext der Apostel zu erreichen. Bewundernswert ist der Scharfsinn, mit dem sie jeden einzelnen Zeugen, ob gewichtig oder nicht, zum Reden gebracht haben, während sonst die Mehrzahl derselben ohne dieses treffliche System in stummem Schweigen verharrt hätte.

In der hoffentlich nicht unbescheidenen Voraussetzung, dass Sie sich für die Art und Weise interessiren, wie die Arbeiter auf diesem Gebiete von ihrem reichen Material Gebrauch machen und wie sie zu der behaupteten Sicherheit gelangen, möchte ich Sie für eine Weile in ihre Werkstätte einführen. Ihre Arbeit ist, abgesehen von dem erhabenen heil. Zwecke, dem sie dient, meines Erachtens ein glänzendes Zeugnis davon, was der Forscher durch weise Verwertung aller vorhandenen Tatsachen, durch gründliche Untersuchung, sorgfältige Beobachtung und eine ganze Kette von richtigen Schlussfolgerungen zu erreichen im Stande ist. Den kritischen Apparat, der geschaffen worden ist, brauchen verständige Kritiker in den weniger schwierigen Fällen mit einer Sicherheit, die an die Exaktität einer genial erdachten Maschine erinnert. Das Hauptprinzip aber, durch das die grosse Sicherheit des neutestamentlichen Textes erreicht wird, besteht darin, dass nicht nur eine einzige Methode der Untersuchung und Vergleichung angewendet wird, sondern eine ganze Reihe von Methoden, von denen jede die andere kontrolliert und korrigirt. Keine Lesart darf adoptirt werden, gegen welche irgend eine Art des Zeugnisses konstant protestirt. Dies möchte ich nun an einigen Beispielen klar zu machen suchen.

Wir beschränken uns füglich auf solche Fälle, in denen eine mehr oder weniger bedeutsame Veränderung des Sinnes zu Tage tritt. Abweichende Lesarten dieser Art sind entweder Auslassungen oder Zusätze oder Wortvertauschungen gegenüber dem Originaltexte. Die Auslassungen sind im Ganzen nicht sehr zahlreich, da beim Abschreiben die Neigung vorherrschte, möglichst vollständige Exemplare zu erzielen, woraus eher ein zuviel als ein zuwenig resultierte. Eben dieser Umstand erklärt es, dass die Zusätze sehr viel häufiger sich finden. Bekannt ist der umfangreiche Zusatz am Schlusse des Markusevangeliums: 16, 9—20. Aber wieso ist nun die Textkritik dazu gekommen, diesen Schluss für unächt zu erklären?

Die 12 Verse sind aufgenommen von so alten und guten Codices wie dem Alexandrinus (*A*), Ephraemi (*C*), Bezae (*D*), San-

gallensis (Δ), ausserdem von fast allen Minuskelhandschriften, worunter die vorzüglichsten wie der Basileensis und der Pariser Codex Colbertinus. Das gleiche Zeugnis legen ab die altlateinischen Übersetzungen mit einziger Ausnahme des Codex Bobbiensis, der Handschrift des heil. Kolumban; ferner sämtliche syrischen Übersetzungen und dazu noch die memphitische und die gothische. Unter den Kirchenvätern legen so hervorragende wie Justin, Tatian und Irenaeus, sämtlich aus dem zweiten Jahrhundert, ihre Autorität zu Gunsten der fraglichen Verse in die Wagschale und auf ihre Seite treten fast alle Kirchenväter seit dem nicänischen Konzil. Wie man sieht, können die Verteidiger der Ächtheit des herkömmlichen Schlusses im Markusevangelium sich auf eine Zeugenschaar berufen, die nach vielen Hunderten zählt.

Stellen wir nun dem gegenüber diejenigen Dokumente in Reih und Glied, welche diese Stelle nicht haben, so könnte uns jenes Verdikt der Unächtheit zum mindesten als sehr gewagt erscheinen. Unter den alten Handschriften zeugen für Auslassung der Vaticanus und der Sinaiticus, ausserdem der Codex regius (L) aus dem 8. Jahrhundert. Unter den Minuskeln sind es nur einige wenige, während einige andere Zweifel an der Ächtheit verraten; unter den Übersetzungen die armenische und äthiopische. Clemens, Origenes, Eusebius, Cyrill von Jerusalem, Hieronymus u. A. kennen entweder die Stelle nicht, oder äussern ihre Zweifel, oder ihr Zeugnis ist nur indirekt. Besonders auffallend ist das Schweigen Tertullians, dem Markus $16{,}_{16}$: „Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden“ an mehr als einem Orte seiner Schriften eine hochwillkommene Belegstelle hätte sein müssen. Hiezu kommt nun allerdings noch ein sehr gewichtiges indirektes Handschriftenzeugnis. Der genannte Codex regius schliesst das Evangelium mit Vers 8 und bemerkt dann auf Anfang der nächsten Kolumne: „Auch dieser Schluss kommt vor: „Aber alles was ihnen befohlen worden war, verkündigten sie denen, die mit Petrus waren. Und hernach sandte Jesus auch selbst die heilige und unvergängliche Predigt des ewigen Heils von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang.“ Hierauf folgt in einem kalligraphisch nicht eben schönen Rahmen von einfachen Schnörkeln die weitere Bemerkung des Abschreibers: „Es wird aber auch dieses überliefert nach „und sie fürchten sich“ und dann kommen die zwölf Verse, die wir in unsern Bibelausgaben finden. Es gab also der Schreiber des Codex regius dem kürzeren Schluss vor dem längeren den Vorzug und bezeugte zugleich, dass er Handschriften vor sich gehabt habe, die weder den einen noch den andern hatten. Selbstverständlich verstärken aber diese nicht mehr vorhandenen und nur indirekt bezeugten Uncialhandschriften die oben angeführte Zeugenreihe.

Die Minuskelhandschrift 22 hat nach Vers 8 die Bemerkung: „Ende", fügt aber Vers 9—20 doch noch hinzu. Ein Teil der nicht mehr vorhandenen Handschriften, von denen Codex 22 abstammt, zeugen also ebenfalls für Auslassung. Endlich ist sehr bemerkenswert, dass die altlateinische Übersetzung des Codex Bobbiensis nur den kürzeren Schluss kennt.

Damit ist denn die Zeugenreihe mit ihren völlig widersprechenden Aussagen abgehört, und jetzt hat die richterliche Funktion zu beginnen, wobei wir uns wohl hüten müssen, durch keine Voreingenommenheit uns das objektive, gerechte Urteil trüben zu lassen. Richter soll der Textkritiker sein, nicht Advokat. Allein eben diese Gefahr, die sonst bei derartigen Konflikten selten vermieden wird, umgehen wir durch Anwendung der verschiedenen gesicherten Methoden. Was sind das für Zeugen, welche die fraglichen Verse aufnehmen? Einmal alle die, welche an allen andern fraglichen Stellen den verbesserten, eklektischen Text der antiochenischen Kirchenväter aufweisen, jenen Text, den Chysostomus brauchte, den Erasmus drucken liess, und der sich bis auf unsere Tage der grössten Verbreitung erfreute. Allein die Textgeschichte hat uns gelehrt, dass wir denselben nicht für ursprünglich zu halten haben, wo ihm von andern guten Dokumenten wiedersprochen wird, war er doch immer darauf aus, alle Schwierigkeiten vermeidend nur möglichst glatt und vollständig zu sein. Damit ist nun freilich die grosse Mehrzahl der Zeugnisse als irrelevant, oder als zum Voraus vor dem Verhör durch die antiochenischen Textrecensenten des 4. Jahrhunderts diktiert zu beseitigen. Was bleibt, gehört der sogenannten alexandrinischen und der westlichen Textgestaltung an, die beide schon früh im zweiten Jahrhundert sich nachweisen lassen; und ein genaues Studium hat ergeben, dass die alexandrinischen Zeugen voll von abendländischen Lesarten sind. So bleiben im Grunde nur die westlichen Zeugen für Aufnahme der 12 Verse.

Auf der andern Seite haben wir im Vaticanus und im Sinaiticus zwei erprobte, von einander unabhängige Zeugen, die von einer gemeinsamen Handschrift abzustammen scheinen, welche sehr nahe dem Original gestanden haben muss. Desshalb verdienen diese zwei Codices, wo sie ihr Zeugnis vereinigen, stets das grösste Zutrauen. Jene beiden Handschriften aber, von denen die eine einen kürzern, die andere den kürzeren und den längeren Schluss hat, sind weder neutral noch antiochenisch, sondern die eine alexandrinisch, die andere abendländisch und doch zeugen sie auch für Auslassung. Es ergibt also die Methode, welche sich von der Textgeschichte leiten lässt, gewöhnlich genannt die genealogische, in Verbindung mit der Prüfung der zusammengehenden Handschriftengruppen, dass Markus 16

Vers 9—20 nicht im Original des Evangelisten gestanden haben könne, so früh auch die Stelle Aufnahme in den heiligen Text und so sehr sie auch weite Verbreitung fand.

Allein wir dürfen uns über die Sicherheit des erlangten Resultates so lange nicht beruhigen, bis wir auch die andern textkritischen Methoden angewandt haben, und erst wenn sie alle zusammenstimmen, mögen wir unser definitives Urteil sprechen. Es war gewiss richtig, dass wir mit der objektivsten und entscheidendsten Methode, den äusseren Zeugnissen, den Anfang machten. Dem entsprechend schreiten wir fort und ziehen zunächst das sogen. transcriptionale Zeugnis zu Rate. Wir fragen hier: auf welche Weise erklären wir die Schwierigkeit am einfachsten, ist die Auslassung natürlicher, oder die Hinzufügung? An eine willkürliche Auslassung ist nicht zu denken, denn nie hat es ein Abschreiber gewagt, so mit dem heil. Text umzugehen. Wir mögen alles in Betracht ziehen, und doch sind wir ausser Stande, eine Auslassung an dieser Stelle erklärlich oder wahrscheinlich zu machen. Ganz anders verhält es sich aber umgekehrt, wenn wir eine Hinzufügung annehmen. Der abrupte Schluss in Vers 8: „Und sie sagten niemand etwas, denn sie fürchteten sich“, ohne dass der Evangelist eine einzige Erscheinung des Auferstandenen erzählt hätte, schien notwendig irgend eine Fortsetzung zu erheischen. Ein Teil der Abschreiber fühlte diess und half dem Mangel bald durch den kürzeren bald durch den längeren Zusatz ab.

So stimmt denn das Zeugnis der Handschriften, das Zeugnis der Gruppen und das transcriptionale Zeugnis überein. Aber wir haben noch eine Methode unversucht gelassen: es ist das sogenannte innerliche Zeugnis, das uns dartun soll, ob der Zusatz eigentlich in den Zusammenhang passe und die richtige Fortsetzung des früheren sei. Allein es ist nicht schwer nachzuweisen, dass derselbe hier gar nicht am Platze ist. Der Riss zwischen Vers 8 und 9 ist zu evident, Stil und Phraseologie im Zusatz sind nicht die des Evangelisten Markus. Die ergänzenden Verse mögen immerhin ein sehr wertvolles Stück einer Mosaikarbeit sein, aber in das herrliche Mosaikbild, das Markus uns von Christus gezeichnet hat, kann es nur mit Zwang eingefügt werden.

So halten wir uns denn für berechtigt, nachdem wir vier Methoden mit demselben Erfolg erprobt haben, über Markus 16, 9—20 das Urteil zu fällen: die Verse gehören nicht zum Original des Evangeliums. Sie sind ja darum noch lange nicht wertlos, sie stammen möglicherweise von einem apostolischen Manne, aber das kann unser Verdikt nicht ändern, so wenig als der Umstand, dass wir keine genaue Rechenschaft darüber geben können, warum das

Evangelium so unvermittelt schliesse: es ist hier der Phantasie der weiteste Spielraum gelassen. Wenn wir lesen, dass ein so gewandter Schriftsteller wie Origenes genötigt war, ein Buch mitten in der Erklärung der Geschichte von der Samariterin zu schliessen, einzig darum, weil auf seiner Buchrolle kein Raum mehr war, so kann ja ein ähnlicher äusserer Zwang auch für den sicher weniger geübten Markus bestanden haben. Oder es ist der Evangelist, wie man auch schon angenommen hat, durch einen Verhaftsbefehl des Kaisers und sein Martyrium an der Vollendung seiner Arbeit verhindert worden. Wer kann es wissen? Wir werden darüber wohl nie völlig in's Klare kommen.

Sehen wir uns eine andere Stelle an, die in manchem Betracht der eben besprochenen ähnlich ist; wir meinen Joh. Kap. 7, Vers 53 — 8, 11, die Geschichte von der Ehebrecherin. *Beibehalten* wird sie von einer Reihe von Uncialhandschriften, mehr als 300 Minuskeln, einigen späteren Übersetzungen, Ambrosius, Augustin, Hieronymus und einer Anzahl späterer lateinischer Kirchenväter, *ausgelassen* dagegen von unsern ältesten und besten Handschriften Vatikanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi und andern, dazu einer Anzahl guter Minuskeln, etlichen altlateinischen Codices, alten Übersetzungen wie die ägyptische, armenische, gothische, und auffallender Weise von allen griechischen Kirchenvätern vor dem nicänischen Konzil, ja auch noch von Chrysostomus. Überblicken und klassifizieren wir dieses Zeugenmaterial, so ergibt sich, dass nicht nur der neutrale und der alexandrinische Text nichts von dem Zusatz weiss, sondern auch der sonst den Auslassungen so abholde emendierte Text der Antiochener. Die Verse gehören also dem so wie so etwas verwilderten abendländischen Texte an, und auch da hatten sie in den früheren Jahrhunderten geringe Verbreitung, wenigstens schweigen die frühlateinischen Kirchenväter in auffallender Weise. Erst zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert scheint der Abschnitt in einen hervorragenden Codex des konstantinopolitanischen Textes Aufnahme und von da an allgemeine Anerkennung gefunden zu haben. Die genealogische Methode, vereinigt mit der Prüfung der dokumentlichen Gruppen, ergibt also hier ein besonders starkes Zeugnis *gegen* die Ächtheit.

Fragen wir nun aber nach den Gründen, wesshalb die Geschichte sollte ausgelassen oder aufgenommen worden sein, in dem wir das transcriptionale Zeugnis anwenden, so ist die Antwort nicht so einfach. Schon Augustin meinte, weil die durch die Erzählung dokumentierte Nachsicht des Herrn gegen die Ehebrecher vielen Schwachgläubigen anstössig gewesen sei, seien die Verse so häufig beim Abschreiben weggelassen worden. Allein dem gegenüber ist

daran festzuhalten, dass sich nach allen vorhandenen Indicien kein einziger Abschreiber eine derartige Freiheit herausgenommen hat. Aber sehr wohl kann die Erzählung um ihres Gehaltes willen aus irgend einer ausserevangelischen Quelle in den Text hineingekommen sein, indem sie wohl zuerst als Glosse eine Stelle am Rande eines Exemplars fand. Gegen die Ächtheit spricht auch der Umstand, dass die Verse in vier Handschriften an das 21. Kapitel des Lukasevangeliums angefügt sind, was schwerlich zu erklären wäre, wenn sie ursprünglich den Anfang des 8. Kapitels bei Johannes gebildet hätten.

Das transcriptionale Zeugnis, das für sich allein vielleicht noch nicht überzeugend wäre, ist also derart, dass es das Gewicht des dokumentlichen Zeugnisses gegen die Ächtheit verstärkt. Prüfen wir die Erzählung noch in Bezug auf Gehalt und Stil und Kontext, so sei ohne weiteres zugegeben, dass sie vollkommen unsers Herrn würdig und original ist, und so nicht erfunden werden konnte. Aber eine andere Frage ist es, ob sie von Johannes niedergeschrieben und seinem Evangelium einverleibt worden sei. Eine Prüfung des Stiles ergibt das Gegenteil und wir können den Zusammenhang auf's allerbeste herstellen, wenn wir die Perikope einfach weglassen, unterbricht sie doch denselben sogar in auffallender Weise. Wir können es jenem Abschreiber Dank wissen, der zuerst diese Perle, vielleicht aus einem Werke des Papias, in sein Exemplar aufnahm und so den Verlust derselben verhütet hat. Aber das innerliche Zeugnis verstärkt nur das bereits gewonnene, und wir sind genötigt, wenn wir den Originaltext der Evangelien herstellen wollen, der Stelle sonst irgendwo einen Platz in unserm Neuen Testament anzuweisen.

Ich kann der Versuchung nur schwer widerstehen, Ihnen noch ein drittes z. Teil ganz andersartiges Beispiel von bersonderer dogmatischen Bedeutung vorzuführen. 1. Tim. 3, 16 lesen wir in unsern gewöhnlichen Bibelausgaben: „Gott geoffenbaret im Fleische,“ *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί.* Aber diese Lesart wird von den ältesten Handschriften und auch von den Kirchenvätern bis spät ins 4. Jahrhundert hinein nicht unterstützt. Dieselben lesen vielmehr: „welcher geoffenbaret wurde im Fleische.“ Bei einigen unserer besten Handschriften ist man nicht ganz sicher, was sie lesen ob „Gott“, oder „welcher“, denn *OC* und *ΘC* unterscheiden sich in der abgekürzten Schreibweise unserer Uncial-Codices nur durch zwei feine Haarstriche; indessen scheint doch auch bei ihnen *ὅς* das Ursprüngliche und die beiden Striche hineinkorrigirt zu sein. So ergibt sich, dass *θεός* als syrische Lesart ausser Betracht fällt. Eine dritte rivalisirende Lesart *ὅ* ist augenscheinlich occidental und kann nicht wohl aufkommen gegen das vereinigte Zeugnis des neutralen und des alexan-

drinischen Textes. Das Gruppenzeugnis ergibt für ὅς ein vorzügliches Resultat. Dass dieses aber die schwierigere, für das fromme Gefühl weniger schöne Lesart ist, unterliegt keinem Zweifel. Eben desshalb wird sie wohl die ursprünglichere sein und damit wäre auch das transcriptionale Zeugnis zu ihren Gunsten erbracht. Das innerliche bietet allerdings grammatisch etwelche Schwierigkeit, auf der andern Seite aber wieder eine willkommene Harmonie, und jene Schwierigkeit ist durchaus nicht unüberwindlich. So lautet denn das Verdikt, das allen vorliegenden Tatsachen weitaus am meisten gerecht wird, dass ὅς zu acceptiren und die rivalisirenden Lesarten zu verwerfen seien. Damit haben wir allerdings eine Beweisstelle weniger für die Gottheit Christi, aber der Exeget freut sich, eben mit dieser Lesart auf die früheste Spur eines christlichen Hymnus geführt worden zu sein.

Damit hoffe ich denn, Ihnen das textkritische Verfahren beim Neuen Testament wenigstens in den Grundzügen dargelegt zu haben. Gewiss ist die Umsicht, womit hiebei das Zeugenverhör geleitet wird, für die Sicherheit der Ergebnisse im höchsten Grade Vertrauen erweckend. Die Sorgfalt aber und Genauigkeit, womit dieses System ausgearbeitet wurde, die mühevollen Untersuchungen, die damit noch lange nicht abgeschlossen sind, dass der Charakter einer einzelnen Handschrift in ihren verschiedenen Partien festgestellt worden ist, die interessanten Vergleichungen, die ergeben, dass und warum gewisse Dokumente in einer Reihe von Lesarten zusammenstimmen, und die zu dem sogen. Gruppenzeugnis geführt haben[1], müssen, je aufmerksamer wir ihnen folgen, die Überzeugung verstärken, dass die Willkür schlechterdings ausgeschlossen und die Zuverlässigkeit des Endresultates sich mit einer gewissen Notwendigkeit ergeben muss. Um nur eines hervorzuheben, es wäre eine grundlose Beschuldigung unserer Textkritiker, wollte man ihnen vorwerfen, sie bevorzugen nur darum unsere beiden ältesten Codices, den Sinaiticus und Vaticanus, so sehr, weil das Pergament derselben vom höchsten Alter sei, und wenn eine ebenso alte oder noch ältere Handschrift entdeckt würde, so würden alle diese gepriesenen Resultate wieder über den Haufen geworfen, wie man bei Tischendorf habe sehen können, der in der Freude über seinen merkwürdigen Fund im Kloster Sinai

[1]) Hier ein Beispiel des Gruppenzeugnisses. In der bekannten Stelle Joh. 7, 8, wo es fraglich ist ob *οὐκ* oder *οὔπω* zu lesen ist, haben wir eine Gruppe für *οὐκ*: ℵ*DKMΠ* 17** 389 p^scr. Aber diese Gruppe erweist sich an allen andern Stellen, wo sie in den Evangelien vorkommt, als unzuverlässig. Desshalb können wir ihr auch hier nicht trauen. So oft indessen die Gruppe *B*ℵ*DKMΠ* 17** 389 p^scr sich findet, d. h. so oft der einzige Codex *B* hinzutritt, ändert sich die Sachlage: *diese* Gruppe erweist sich als sehr zuverlässig. Bei Joh. 7, 8 ist aber *B* gegen *οὐκ*, das Gruppenzeugnis ist also diesem entschieden ungünstig.

hinging und sein griechisches Neues Testament an mehr als 1500 Stellen änderte. In Wahrheit verhalten sich die Dinge ganz anders; nicht das alte Pergament, sondern der alte, auf mannigfache Weise erprobte Text verleiht jenen Codices den höchsten Wert, der zudem durchaus nicht in allen Partien von gleicher Güte ist. Wir haben ja zahlreiche Lesarten, die ebenso alt und älter sind als sie, aber die genaueste Prüfung fällt zu Ungunsten derselben aus.

Wie gestaltet sich nun aber die Sache, wenn jenes Zeugenverhör statt einstimmig auszufallen, ein zweifelhaftes, in sich zwiespältiges Resultat ergibt? Ist es da ratsam, ist es gerechtfertigt, nur die eine Lesart zu acceptiren und die andere unbedingt zu verwerfen? Aber das würde einen falschen Schein von Sicherheit erwecken, den die Gewissenhaftigkeit, welche wir dem hl. Texte schuldig sind, nicht darf aufkommen lassen. Da bleibt also nur der Ausweg übrig, Randlesarten zum Texte aufzunehmen und es sind sogar die Revisoren der in mehr als einem Betracht bewundernswerten englisch-amerikanischen New Version nicht angestanden, diess auch bei ihrer Übersetzung zu tun. Je mehr wir aber in der Untersuchung und Vergleichung des alten und Herbeiziehung von neuem Material fortschreiten, um so mehr wird die Zahl unserer Randlesarten schwinden. Nach allen Indicien, die wir haben, kann die Bedeutung von neuen Entdeckungen nur in dieser Richtung liegen, und nicht die Unsicherherheit, sondern die Sicherheit unsers Textes wird also durch dieselben vermehrt. Den besten Beweis dafür hat man in der Tatsache, dass eben in den Partien des Neuen Testamentes, wo das Material am spärlichsten ist, d. h. in der Apokalypse und in den katholischen Briefen, verhältnissmäsig am meisten Randlesarten zu verzeichnen sind.

Noch haben wir aber die Frage nicht erledigt, ob nicht in einer ganzen Anzahl von Fällen die richtige Lesart überhaupt verloren gegangen sei. Allein wenn die Durchforschung sämtlichen Materials so wenig gute Lesarten an die Hand gibt, die wirklich mit dem besten unserer überlieferten Texte konkurriren könnten, so darf man zuversichtlich annehmen, dass uns mit den vielen verlorenen Dokumenten kaum irgend eine bessere Lesart entgangen sei. Damit soll nun nicht gesagt sein, dass unser neutestamentliche Text gar keine Irrtümer enthalte: die Möglichkeit von solchen ist ja von vornherein nicht auszuschliessen, wenn man nicht ein permanentes Wunder im Prozess des Abschreibens statuiren will. Es wird also Stellen geben, wo keiner der überlieferten Texte mit dem Original übereinstimmt. Wenn uns in ganz vereinzelten Fällen Dokumente zweiten und dritten Ranges allein die richtige Lesart aufbehalten haben, so sind ebenso Beispiele dafür vorhanden, wo

wir in allen Dokumenten einen Irrtum annehmen müssen. Aber dieselben sind nicht häufig, und so vorsichtige und gewiegte Kritiker wie Westcott und Hort machen für das ganze Neue Testament nicht mehr als 63 Stellen namhaft, wo sie einen sog. primitiven Irrtum für möglich oder für wahrscheinlich halten. Hier wäre nun der Ort, wo die Philologen mit ihren Conjecturen einsetzen würden. Und wo die Texte durchweg so verderbt sind wie bei unsern klassischen Autoren, dass schlechterdings kein Sinn aus ihnen herauszubringen ist, was bleibt auch anderes übrig, als zu Conjecturen zu greifen? Der Textkritiker des Neuen Testamentes schreckt aber naturgemäss vor diesen zurück, und es ist nachgerade ein allgemein anerkannter Grundsatz geworden, dass wir bei unserem, über allen Vergleich erhabenen Reichtum des Materials in unsern Textausgaben nie unsre Zuflucht zur Conjectur nehmen dürfen. Und wo ein Exeget doch eine solche glaubt bieten zu sollen, da ist er gehalten, dieselbe so zu gestalten, dass sie all den Schwierigkeiten des textkritischen Tatbestandes ein Genüge leiste, und es ist somit auch hier wieder aller Willkür der Riegel gestossen. Eine der gelungensten dürfte die von Dr. Taylor zu Col. 2, 18 sein, der statt *ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων* mit Weglassung eines einzigen Buchstabens lesen will *ἀέρα κενεμβατεύων*, wodurch wir an Stelle des rätselhaften Sinnes: „was er gesehen hat durchforschend“ den sehr guten gewinnen: „die Luft umsonst durchforschend.“

Ziehen wir das Facit aus der ganzen textkritischen Untersuchung, so ergibt sich uns als wichtigstes Ergebnis die hocherfreuliche Tatsache, dass *der neutestamentliche Text der Hauptsache nach unverdorben auf uns gekommen ist.* Die Bücher des Neuen Testamentes reden in jeder wichtigen Hinsicht die gleiche Sprache, die sie im apostolischen Zeitalter schon geredet haben. Zwar wenn wir sehen, wie die Kirchenväter sich gegenseitig schon früh und sehr oft den Vorwurf der absichtlichen Textesfälschung machen, wie denn Hieronymus für seine Vulgataausgabe zum Voraus auf den Vorwurf eines falsarius und sacrilegus gefasst ist, so könnte man fast erschrecken. Aber auch die peinlichste Untersuchung der uns vorliegenden Lesarten, die ja oft genug unfraglich falsch sind, ergibt nur, dass die Fehler aus Flüchtigkeit und Unachtsamkeit, jedenfalls in guten Treuen gemacht wurden. Von absichtlicher Fälschung lässt sich keine Spur entdecken, wenn auch der Abschreiber in Fällen, wo zwei Lesarten von dogmatischer Bedeutung mit einander konkurrierten, sich jeweilen für berechtigt hielt, die ihm besser zusagende zu kopiren. Im Übrigen darf man mit Sicherheit annehmen, dass die Tradition der Sorgfalt und Korrektheit, die beim hebr. Text des Alten Testamentes angewendet wurde, sehr bald auch den

hl. Schriften das neuen Bundes zu Gute kam. Hat Josephus bezeugt, dass trotz so langer Zeit es niemand gewagt habe, beim heil. Text etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen, so finden wir christliche Schriftsteller wie Tertullian, die am Schlusse ihrer Werke die Abschreiber bei der herrlichen Wiederkunft Christi beschwören, doch ja die Kopie mit dem Original zu vergleichen und sie danach zu korrigiren, auch mögen sie nicht unterlassen, die Beschwörung für künftige Kopisten mit abzuschreiben. Und wenn die Kirchenväter für ihre Werke solche Genauigkeit forderten, so ist mit Bestimmtheit anzunehmen, dass man auch dem neutestamentlichen Texte alle mögliche Sorgfalt angedeihen liess. Die Annahme wird indertat bestätigt durch mehrere Codices, die ihrer Unterschrift zufolge nach dem in hohem Ansehen stehenden Musterexemplar des dem 3. Jahrhundert angehörenden Pamphilus von Caesarea korrigirt worden sind. Und wenn wir die offenbaren Verstösse der Apokalypse gegen die griechische Sprache in allen Codices wiederfinden, so kann man der Gewissenhaftigkeit der Abschreiber die Anerkennung nicht versagen. Ein in profaner und heil. Litteratur so wohlbewanderte Paläograph wie Gardthausen erklärt denn auch: „Es ist eine anerkannte Tatsache, dass die Überlieferung nirgends so genau und sorgfältig ist, als bei den Religionsurkunden[1])."

So weicht also der gewöhnliche Text, an dem die neuere Textkritik ihre Arbeit noch nicht getan, verhältnissmässig nur wenig von dem gereinigten ab. Die apostolischen Schriften sind auch in den gegenwärtigen populären Ausgaben relativ rein erhalten. Und es ist somit durchaus kein Grund vorhanden, gegen die neutestamentlichen Schriftworte, als wären sie nicht authentisch, sich irgendwie skeptisch zu verhalten. Von den 200,000 Varianten berühren nur etwa 400 den Sinn einer Stelle und von diesen sind nur etwa 50 von einiger Wichtigkeit. Nach Dr. Hort heisst uns zwar jedes 8. Wort stillehalten, aber nur je das tausendste erheischt die eigentliche Arbeit des Kritikers. Und keine einzige dieser Stellen tastet einen Glaubensartikel an. Wenn wir vielleicht auch an einem Orte eine dogmatische Belegstelle verlieren, so bringen wir sie dafür an einem andern Orte wieder ein. In allem wesentlichen sieht also unser Neues Testament mit oder ohne die textkritischen Korrekturen, wenn wir von der Kanonfrage absehen, nicht anders aus, als das Neue Testament eines Erasmus oder Hieronymus oder Clemens von Alexandrien. Bezüglich der neuesten Forschungen gerade in dem Buche, das in textkritischer Hinsicht am meisten Schwierigkeiten bietet, in der Apokalypse, finde ich zwischen dem Text von Westcott

[1]) Griechische Paläographie, Leipzig 1879. S. 373.

und Hort einerseits und dem noch exakteren Bernhard Weiss[1]) anderseits, zwar an nicht weniger als 67 Stellen eine Veränderung, aber nur in 16 Stellen würde das in der Übersetzung zu spüren sein und von diesen hinwiederum sind nur vier derart, dass sie eine merkliche Veränderung des Sinnes nach sich ziehen, während keine einzige den Gehalt des Buches beeinflusst. Wir sehen an diesem Beispiele freilich, dass das Urteil der Textkritiker in gewissen Fällen noch Schwankungen zulässt und die genaue Durchforschung des Materials noch ein weites Arbeitsfeld vor sich hat. Die verschiedene Anwendung aber, die man von der Methode machen mag, ändert nichts an der Tatsache, dass die Methode selbst ganz zuverlässig ist.

Die Frage gehört nicht eigentlich zu unserm Thema, inwiefern die Wissenschaft es der christlichen Gemeinde schuldig ist, ihr in den populären Übersetzungen den exakten, wiederhergestellten Originaltext in die Hand zu geben. Ich kann an meinem Orte nicht umhin, dieselbe unbedingt zu bejahen. Der Wahrheit muss gegenüber der Tradition beim hl. Text am allerehesten ihr volles Recht werden: sind auch die Verbesserungen oft nicht von Belang, so fällt doch zuweilen neues Licht auf alte Wahrheit. Aus Gründen der Opportunität pflegt freilich die Durchführung des Gedankens verschiedene Gestalt anzunehmen.

In Deutschland wurde bei der neuesten Revision der Lutherbibel von den textkritischen Ergebnissen so zu sagen kein Gebrauch gemacht, während in England bei der New Version das Gegenteil der Fall war, und wir hoffen von unserer demnächst zu erwartenden schweizerischen Bibelübersetzung ein Gleiches.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Sie ergibt, dass das Neue Testament verglichen mit dem übrigen uns aus dem Altertum überlieferten Schrifttum ganz einzig dasteht in Bezug auf den Reichtum des vorhandenen Zeugenmaterials, einzig in Bezug auf Alter und Güte und Schönheit der Handschriften, einzig auch in Bezug auf die Sorgfalt, die Umsicht und den Umfang der zur Wiederherstellung des Originaltextes verwendeten Arbeit. Der Lohn für die letztere blieb nicht aus: das Neue Testament steht nun ebenso einzig da mit Bezug auf die Sicherheit des Textes. Und ein frommes Gemüt wird nicht umhin können, in diesen Tatsachen das Walten der göttlichen Providenz zu erkennen und dankbar zu sprechen: Ja Herr, dein Wort ist die Wahrheit.

[1]) Siehe Texte und Untersuchungen VII. 1: die Johannes-Apokalypse, Textkrit. Untersuchungen und Textherstellung. Leipzig 1891.

Glaube und Dogma beim Apostel Paulus[1].

Rede zum Antritt eines Ordinariats für neutestamentliche Exegese an der Universität Zürich im Sommer 1893.

Gehalten von D. *Paul Wilh. Schmiedel.*

Hochansehnliche Versammlung!

Um Glauben und Dogma wogt der Kampf in allen religiös interessirten Kreisen der Gegenwart. Das überlieferte Dogma, den einen das unveräusserliche Erbe einer unbedingt massgebenden Vergangenheit, ja die deckende Wiedergabe der göttlichen Offenbarung selbst, ist den andern unannehmbar; aber dass eine Religion nicht ohne einen Glauben denkbar ist, das sagen nicht blos die, welche beides verwerfen, es sagen's, und aus innerster Erfahrung heraus, auch die, welchen das Festhalten an der Religion ebenso sehr Bedürfnis ist wie die Ablehnung des Dogmas. Und doch — muss nicht jeder solcher Glaube sofort wieder zum Dogma werden? In dieser Gegenüberstellung zum Dogma versteht man unter Glauben ja nicht die Seelentätigkeit, vermöge deren man glaubt, sondern, wie unter Dogma auch, einen geglaubten Inhalt. Und das Dogma wiederum ist in dieser Gegenüberstellung zum Glauben nicht dadurch von ihm verschieden, dass es notwendig die Überzeugung einer Mehrheit oder gar eine von der Kirche offiziell sanctionirte Lehrmeinung ausdrückte. Wenn es wahr ist, dass die Dogmen von der Theologie erzeugt worden sind und nicht umgekehrt die Theologie von den Dogmen, so muss jedes nachmalige Dogma doch wohl zunächst im Geiste *eines* Theologen existirt haben; und gerade diese Keimgestalt des Dogmas gilt es ins Auge zu fassen, wenn man sein eigentliches Wesen ergründen will. Man kann hiergegen zwar einhalten, ein Dogma gelte nicht eher als Dogma, als wenn es den Anspruch erhebe, etwas massgebendes zu sein, und man kann sich dafür sogar auf die aussertheologische Redeweise berufen, die oder

[1] Im Rahmen eines einstündigen Vortrags liess sich das Thema unmöglich erschöpfen, aber auch kaum durch eine etwas weitere Ausführung. Eine solche könnte leicht zu einem Buche anwachsen. So mag die Rede wiedergegeben werden, wie sie gehalten worden ist. Es ist mir nicht leicht geworden, so viele Urteile auszusprechen ohne die Möglichkeit, sie näher zu begründen. Um den Mangel einigermassen auszugleichen, glaubte ich abgesehen von der Angabe der Bibelstellen, auf die ich mich stütze, wenigstens den Besitzern meines Anteils am „Handcommentar“ die Hinweisung auf einige Stellen schuldig zu sein, an denen ich einzelne Fragen etwas genauer erörtert habe.

jene Meinung sei jemandem geradezu zum Dogma geworden. Allein diese Bestimmung ist doch immer nur formal; darüber, was das Dogma eigentlich ist, lehrt sie nichts. Hierüber wie über sein Verhältnis zum Glauben ist meines Erachtens nur dadurch Klarheit zu gewinnen, dass man das Dogma fasst als einen lehrhaften Ausdruck des Glaubensinhaltes mit Hilfe und unter Einfluss ausserreligiöser Erkenntnismittel und Vorstellungen. Was als Glaube sich noch ganz in der religiösen Sphäre hält, weder um Übereinstimmung mit der Philosophie noch mit der Naturwissenschaft oder mit einem sonstigen Wissen sich bemüht, sondern nur darnach fragt, ob es imstande sei, den Menschen im innersten Herzen zu befriedigen, seine Verehrung für seinen Gott, seine Übereinstimmung mit dessen Willen, seine Freudigkeit darin, kurz, seine Beseligung zu erhöhen, das will, um Dogma zu werden, in Begriffe gefasst und mit den anderweit bereits erworbenen Vorstellungen in Einklang gebracht sein [1]). Während also der Glaube, um nur *ein* Beispiel anzuführen, nur ganz allgemein dies als erhebend für das fromme Bewusstsein aussagt, dass der Mensch alles Heil Gott verdanke, fragt das dogmenbildende Denken genauer, wann und wie Gott das Heil der Menschen veranstalte; es geht bei der Antwort etwa von der Annahme aus, dass Gott in irgend einem Punkte des Zeitverlaufs die Welt geschaffen, und bestimmt darauf hin, dass der göttliche Beschluss der Beseligung der Menschen oder nur einer Anzahl von ihnen vor diesen Zeitpunkt falle; es setzt genauer die verschiedenen Tätigkeiten Gottes fest, in denen er diesen Beschluss ausführt, die Vorherbestimmung, die Berufung, die Rechtfertigung u. s. w.; es gibt als Vorbedingungen für den Eintritt des abschliessenden Seligkeitszustandes die Veränderung der gegenwärtigen Weltgestalt und ein allgemeines gleichzeitiges Gericht über Lebende und Tote an und bezeichnet als Ort der schliesslichen Seligkeit die Erde oder den Himmel, jenachdem bei der letzten Umgestaltung der Welt die Erde bestehen bleibt oder verschwindet. Insofern auch astronomische Voraussetzungen eingreifen, ist die sonst ganz wunderliche Behauptung möglich gewesen, das Durchdringen des kopernikanischen Weltbildes habe die christliche Religion in ihren Grundfesten erschüttert.

Mag aber hiernach das fertige Dogma noch so weit von dem abstehen, was wir ihm gegenüber Glauben nennen, es kehrt doch die Frage wieder: muss nicht jeder Glaube zum Dogma w e r d e n? Die Nötigung, sich zu immer bestimmterem Ausdruck zu bringen

[1]) Zwar nicht für Glauben und Dogma selbst, aber doch für ihr gegenseitiges Verhältnis bietet sich eine Illustration in Joh. 9,25.

und sich mit dem anderweit feststehenden in Einklang zu setzen, wohnt dem Glauben selbst inne; denn bei einem etwa undurchführbaren oder direkt widerlegbaren Glauben zu verharren ist nur wenigen gegeben. Der Glaube treibt also von selbst über sich selbst hinaus, die Grenze zwischen ihm und dem Dogma ist fliessend, ein undogmatischer Glaube, diese Hauptforderung weiter Kreise, scheint unausführbar.

Der Abgrenzung des Faches, das ich an unserer Hochschule zu vertreten habe, würde es nicht entsprechen, wollte ich eine Lösung in derselben Allgemeinheit zu geben versuchen, in der ich die Frage stellen musste. Eine akademische Antrittsrede soll zeigen, in welcher Weise der neu Berufene seine spezielle Aufgabe auffasst und anfasst.

Einen Beitrag aber zur Lösung der angeregten Frage zu liefern, wird vielleicht auch bei Beschränkung auf das Gebiet meines Spezialfachs möglich sein. Wenn es wahr ist, dass die neutestamentlichen Zustände und Aussagen etwas vorbildliches auch noch für die Gegenwart haben, so muss es sich hier bewähren. Im Sinne von offiziellen kirchlichen Festsetzungen möchten im Neuen Testament Dogmen allerdings schwerlich zu finden sein. In dem bezeichneten weiteren Sinne aber, als lehrhafte Ausgestaltungen von Glaubensaussagen, liegen sie vor, oder sie sind gerade im Entstehen begriffen und darum von besonderem Interesse.

Es kann auch kaum zweifelhaft sein, bei welchem von den neutestamentlichen Schriftstellern dies am ausgiebigsten und am lehrreichsten der Fall ist. Es ist der Apostel Paulus, bei dem die Pulsadern des Glaubens ebensowohl wie die durch den immer lebendigen und immer neuen Blutstrom erzeugten festeren Gebilde am deutlichsten zu Tage treten.

Freilich ist nicht nur die Ächtheit seiner Briefe bestritten, sondern überhaupt ihre Entstehung aus solchen Verhältnissen und Voraussetzungen, wie sie sie beschreiben; die Briefe werden als völlige Fictionen bezeichnet. Die Zeit gestattet es in keiner Weise, neben und vor meiner eigentlichen Aufgabe eine Widerlegung dieser Behauptung zu unternehmen. Insofern die letztere jedoch unter anderem auch auf den Satz gestützt wird, der in den Briefen gezeichnete Paulus sei psychologisch undenkbar, kann eine Darstellung, die in psychologischer Hinsicht einwandfrei ist, zur Entkräftung jener Behauptung nach einer Seite hin beitragen.

Um mich auf möglichst gesichertem Boden zu bewegen, beschränke ich mich auf die fast allgemein als ächt anerkannten 4 sogenannten Hauptbriefe des Paulus an die Römer, Korinther und Galater, obgleich ich für meine Person auch noch den an Philemon, den an die Philipper und den ersten an die Thessalonicher für ächt halte

Der günstigste Fall, um die Entstehung der Dogmen bei Paulus zu belauschen, wäre ohne Frage der, dass Paulus eine seiner dogmatischen Aussagen nachmals selbst abgeändert hätte. Dieser Fall liegt vor bei seinen Ansichten über das *Ende der gegenwärtigen Welt*. Im ersten Korintherbriefe [1]) spricht er die bestimmte Erwartung aus, dieses Ende und damit zugleich die Wiederkunft Christi vom Himmel herab zur Herstellung des seligen Endreichs selbst noch zu erleben. Höchstens zwei Jahre, vielleicht nur ein halbes Jahr später hat er diese Erwartung aufgegeben, wie der zweite Korintherbrief [2]) meines Erachtens unwidersprechlich lehrt. Damit verbindet sich aber eine vollständige Umbildung seiner Vorstellungen. Früher hatte er geglaubt, die Christen, welche vor Christi Wiederkunft stürben, kämen leiblos in die Unterwelt und verweilten dort in einem schlafähnlichen Zustande, bis sie bei Christi Wiederkunft alle gleichzeitig erweckt und mit einem neuen Leibe bekleidet würden; jetzt nimmt er an, der vor jenem Zeitpunkt sterbende Christ werde seines irdischen Leibes nicht erst entkleidet, sondern sofort mit einem himmlischen Leibe überkleidet und zu Christus in den Himmel entrückt. Das hat aber die weitreichendsten Folgen. Eine allgemeine Auferstehung ist dann überflüssig, ja unausführbar. Das letzte Urteil über den Menschen wird bereits bei seinem Tode, also für jeden einzelnen einzeln gesprochen; denn folgte noch ein für alle gleichzeitiges Gericht am Weltende, das doch auch zur ewigen Verdammnis führen könnte, so wäre die vorherige Aufnahme in den Himmel lediglich eine Grausamkeit. Den Ort des seligen Endreichs muss sich Paulus früher auf der Erde gedacht haben, da dies seit alttestamentlicher Zeit die unbedingt herrschende Ansicht war und er selbst nichts gegenteiliges gesagt hat [3]). Christus selbst kommt in dieses Reich auf die Erde herab. Jetzt denkt er dessen Ort im Himmel, und selbst ein Herabkommen Christi auf die Erde wird ganz wertlos; denn wie dadurch die schon bei ihm im Himmel genossene Seligkeit noch gesteigert werden soll, ist nicht abzusehen.

Was ist so mächtig gewesen, diese Umbildung herbeizuführen, die vollständiger gar nicht gedacht werden kann? Der Glaube. Zwischen der Abfassung des ersten und des zweiten Briefes an die Korinther war Paulus in eine Todesgefahr geraten, bei der er die Hoffnung an ein Entkommen aufgab [4]). Da muss ihm mit ganzer Gewalt der Gedanke vor die Seele getreten sein, er komme jetzt in jenen Seelenschlaf und werde darin von seinem Herrn, den er so glühend liebte, getrennter sein als bisher. Diesen Gedanken

[1]) 15,51 f. [2]) 5,1—8. S. HC. [3]) HC. Excurs 3 zu I. Th. 4,18. [4]) II, 1,8—11.

ertrug er nicht; er konnte nicht glauben, dass Gott ihm dies auferlegen wolle, und so erwuchs ihm die Idee einer sofortigen Entrückung in den Himmel. Es ist für das Wesen des Glaubens höchst bezeichnend, dass Paulus an dem Gedanken einer zeitweiligen Trennung von dem Verkehr mit Christus durch den Seelenschlaf keinen Anstoss nahm, so lange er ihn nur auf andere anwandte, und ihn sofort unerträglich fand, als er ihm persönlich nahe trat. Und ebenso bezeichnend ist es, dass nicht die Weltanschauung, das ausserreligiöse Wissen es ist, das in dem Konflikt mit dem Glauben den Sieg behält, sondern dass der Glaube völlig souverän sich eine Weltanschauung bildet und neu bildet oder die pharisäische Auferstehungslehre mit der platonischen und alexandrinischen Unsterblichkeitslehre vertauscht, jenachdem er es bedarf. So flüssig, so widerstandsunfähig, so gleichgiltig ist das Material, aus dem Dogmen bestehen, so lange noch ein wirklicher Glaube in und hinter ihnen lebt.

Es ist vielleicht gestattet, diese Beobachtung noch durch eine andere Ausführung des Paulus zu beleuchten, wenn dieselbe auch nicht sowohl ein Dogma als eine Bildrede zu heissen verdient.

Paulus hatte die Wahrnehmung machen müssen, die ihn als geborenen Juden tief betrübte, dass seine Volksgenossen sich dem Christentum so gut wie ganz verschlossen, während die Heiden sich ihm in ungeahnter Menge zuwandten. Er war gewohnt, alles, was auf religiösem Gebiete geschah, aus einer direkten Veranstaltung Gottes abzuleiten. Lange mag er bei diesem Punkte dies nicht vermocht haben; aber schliesslich zeigte sich ihm eine Lösung [1]. Gott selbst musste die Juden verstockt haben in der bestimmten Absicht, dass das Christentum, von ihnen verschmäht, zu den Heiden getragen würde. So stellten sich ihm denn die jüdische und die heidnische Menschheit unter dem *Bilde zweier Oelbäume* dar, die jüdische unter dem eines guten, die heidnische unter dem eines wilden. Von dem guten werden eine Anzahl Zweige abgehauen, damit solche von dem wilden, ja sämtliche von diesem, an ihrer Stelle eingepfropft werden können. Schliesslich aber — denn Gott kann ja seine dem ganzen Volke Israel gegebenen Verheissungen nicht unerfüllt lassen — schliesslich sollen auch die anfangs abgehauenen Zweige des guten Ölbaumes sämtlich wieder in diesen eingesetzt werden. Aber wie soll dies geschehen? Die Voraussetzung, die dem ganzen Bilde zu Grunde liegt, ist ja die, dass es nur eine beschränkte Anzahl von Stellen gibt, an denen der gute Ölbaum Zweige überhaupt nähren kann. Vor der Wiedereinsetzung der abgehauenen Zweige müssten also die inzwischen eingepfropften

[1] Römer 11, 11—32.

wieder ausgerissen, d. h. sämtliche geborene Heiden müssten aus dem Christentum ohne ihre Schuld nachträglich wieder ausgestossen werden, um den anfangs verstockten Juden Platz zu machen. Ist Paulus dieses Gedankens fähig gewesen? Er sagt[1]): die anfangs abgehauenen Zweige „werden (ohne Entfernung der inzwischen eingepfropften) wieder eingesetzt werden; denn Gott ist imstande, sie wieder einzusetzen". Das heisst natürlich den Knoten nicht lösen, es heisst ihn zerhauen. Dass ihn Paulus zerhauen hat, darf eine Tat genannt werden, ein Sieg des religiösen Glaubens an die Unbegrenztheit der göttlichen Gnade; ohne diese Tat wäre Paulus eingezwängt gewesen in die ärmliche, ja Gottes unwürdige Vorstellung, dass es in Gottes Reiche nur eine beschränkte Anzahl von Plätzen gebe und dass Gott die Grausamkeit nicht scheue, die darein Berufenen um anderer willen wieder zu verstossen. Aber die Einkleidung, das Bild, das ihm doch noch am Beginn des Abschnitts als zutreffend erschienen sein muss, ist durch diese Schlusswendung als völlig unzutreffend preisgegeben.

Nach diesen Beweisen dafür, wie geringen Wert Paulus auf die Darstellungsmittel seiner religiösen Gedanken unter Umständen selbst gelegt hat, wird es vielleicht nicht als zu kühn erscheinen, wenn wir unsrerseits ein ähnliches Urteil wagen, ohne diesmal von Paulus selbst autorisirt zu sein. Es handelt sich um nichts geringeres als um seine *Rechtfertigungslehre,* den Kern und Stern seiner Theologie, der zugleich die Grundlehre der Reformation bildet.

Es ist völlig ausser Zweifel, dass Paulus das Wort Rechtfertigung in rein juridischem Sinne gebraucht. Und zwar rechtfertigt nicht etwa der Mensch sich vor Gott, sondern Gott rechtfertigt ihn, d. h. er erklärt ihn für gerecht oder, was noch unmissverständlicher wäre, für rechtbeschaffen. Nicht stattet er ihn mit der ihm fehlenden Rechtbeschaffenheit in Wirklichkeit aus, nicht giesst er sie nach dem von der römischen Kirche gebrauchten Bilde ihm ein; er deklarirt sie nur. Gott erscheint also als Richter. Nach jüdischen Begriffen hat er die Rechtbeschaffenheit des vor ihn gebrachten Menschen lediglich anzuerkennen und auszusprechen, weil dieser das Gesetz erfüllt hat. Nach der tief wahren Beobachtung des Paulus kann kein Mensch das Gesetz wirklich erfüllen, und deshalb würden sie sämtlich der ewigen Verdammnis verfallen, wenn nicht Gott aus Gnade seinen Sohn als Opfer für ihre Sünde in den Tod gegeben hätte und daraufhin nun allen, die hieran glauben, die Gerechtigkeit zuspräche[2]).

Aber wie? Erkennt da Gott nicht Leuten die Rechtbeschaffenheit zu, die sie gar nicht besitzen? Gewiss[3]). Aber ist das nicht

[1]) Röm. 11,23. [2]) Röm. 7,7—25. 3,9—30. [3]) Besonders 4,5.

ungerecht? Sagt nicht Gott im Alten Testament: „Nicht erkläre ich einen Sünder für gerecht", und heisst es nicht weiter von ihm: „Wer den Frevler für gerecht erklärt und den Gerechten verurteilt, ist ein Greuel für Gott" [1])? Gewiss. Und gerade was nach alttestamentlichen wie nach allgemein menschlichen Begriffen verwerflich ist, das ist für Paulus das höchste, was er kennt. Dies muss wohl eine eigentümliche Bewandtnis haben.

Sie ist freilich von *den* Theologen schwerlich verstanden worden, die hier dem Paulus nachhelfen zu müssen glaubten. Wenn Gott den Menschen für rechtbeschaffen erklärt, sagen sie, so muss der Mensch irgendwie auch schon rechtbeschaffen sein; und da ihm die Rechtbeschaffenheit doch nicht eingegossen werden soll, so muss sie, wenn auch nur als Keim, vorhanden sein in seinem Glauben. Als ob es nicht immer noch Ungerechtigkeit wäre, eine nur im Keim vorhandene, also in ihrer Weiterentwicklung noch nicht gesicherte Rechtbeschaffenheit für voll zu nehmen und daraufhin unwiderruflich die ewige Seligkeit zu erteilen; denn dies liegt nach Paulus in der Gerechterklärung eingeschlossen [2]). Aber vor allem: wenn der Glaube als ein Stück Rechtbeschaffenheit betrachtet wird, das man ohne Gottes Zutun besitzt, so ist er eine Leistung, und der Mensch hat sich deren Anerkennung durch Gott verdient; er empfängt also die Gerechterklärung nicht mehr aus Gnade [3]), und Paulus lehrt die Rechtfertigung aus Werken, die er doch von Grund seiner Seele bekämpft hat. So wenig ist diese anscheinend verständige Erwägung imstande, der paulinischen Lehre aufzuhelfen. dass sie sie in ihr Gegenteil verkehrt.

Und damit wird wirklich ihr Nerv getroffen. Es ist keine Willkür, wenn Paulus nicht dulden will, dass der Mensch Gott mit einer Leistung gegenübertritt. Einerseits ist es in dem Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von Gott, das aller Religion zu Grunde liegt, tief begründet, dass der Mensch nicht glauben soll, Gott gegenüber sich rühmen oder auf etwas pochen zu dürfen. Ja, selbst wenn er etwas derartiges aufzuweisen hätte, so würde ihn das Wort des Paulus [4]) treffen: „Was hast du, das du nicht (erst) empfangen hast? Wenn du es aber (erst) empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen", als besässest du es aus eigner Macht? Andrerseits aber ist die Forderung, erst etwas zu leisten, um sich der Gnade Gottes würdig zu machen, einfach unerschwinglich für alle die, welche wie der Zöllner in Jesu Gleichnis nicht einmal ihre Augen zu Gott zu erheben wagen.

---

[1]) Exod. 23,7. Spr. 17,15. [2]) Röm. 8,30. 10,9—13. 5,18—21. [3]) Röm. 11,6 correct, wenn auch vielleicht unächt. [4]) I. Kor. 4,7.

Es wäre eine schlechte Religion, die für solche gebrochene Gemüter nicht den Trost hätte: Gott nimmt euch zu Gnaden an, auch wenn ihr gar nichts mitbringt.

Es bleibt also dabei: der Mensch, den Gott für gerecht erklärt, hat nach Paulus gar nichts, auch in seinem Glauben nichts aufzuweisen, was auch nur ein Anfang wirklicher Rechtbeschaffenheit wäre. Um so entschiedener aber kehrt die Frage wieder: wie kann ihn Gott dann für gerecht erklären, ohne selbst ungerecht zu sein? Und die Antwort kann nur lauten: das kann er in der Tat nicht; es war mithin von vorn herein unrichtig, Gott unter dem Bilde des Richters vorzustellen. Der Richter hat eben seiner Idee nach lediglich festzustellen und auszusprechen, was er vorfindet; in dem Augenblick, in welchem er Gnade anwendet, hört er auf, Richter zu sein.

Um so interessanter ist es nun, zu beobachten, wie Paulus dazu gekommen ist, ein so irreführendes Bild zu wählen und zeitlebens festzuhalten. Ich möchte die Vermutung wagen, dass dieses Bild seine Entstehung einer Stunde des Unmuts verdankt. Die Juden und *die* Christen, die in ihrem Herzen noch Juden waren, pochten auf ihre Werke und auf die Rechtbeschaffenheit, deren Anerkennung sie sich dadurch bei Gott verdienten, und sahen auf Paulus herab, der dies nicht konnte. Paulus aber trug das Bewusstsein in sich, dass dieser Ruhm ein eitler war, und dass er seinerseits Gott durch dessen Gnade mindestens ebenso nahe stand wie jene durch ihre Werke. Nun haben wir von ihm einen Ausspruch gegenüber den Judenchristen, die in Korinth ihn verkleinert und sich gerühmt hatten. Er sagt [1]: „Hebräer sind sie? ich auch. Israeliten sind sie? ich auch. Nachkommen Abrahams sind sie? ch auch.“ So hätte er auch sagen können: „gerecht vor Gott sind sie? wir auch.“ Und nun musste er natürlich das Interesse haben, das, was er von sich aussagen durfte, genau mit dem von den Gegnern gebrauchten Ausdruck zu bezeichnen, obgleich dieser hierauf eigentlich gar nicht mehr passte. So wäre denn die ganze Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade ein Oxymoron, ein sinnvoller Widersinn, ein richtiger Gedanke in unrichtiger, weil polemisch zugespitzter Form, wie wenn Jesus zum Volke sagt: „Es soll euch kein Wunder vorgeführt werden als das Wunder des Propheten Jonas“; damit meint er nämlich nicht etwa den dreitägigen Aufenthalt des Jonas im Leibe des Seetiers [2], sondern die Busspredigt des Jonas, die gerade kein Wunder, sondern etwas völlig wunderfreies war. Aber von dem richtigen Verständnis

[1] II. Kor. 11,22. [2] So Mt. 12,40 mit handgreiflicher Störung des Zusammenhangs, der auch hier ganz so ist wie Lc. 11,29—32 und Mc. 8,12, ja auch Mt. 16,1—4.

führt die *Ausdrucksweise* des Paulus notwendig ab, und so konnte es sich ereignen, dass ein Vertreter der extremsten protestantischen Rechtgläubigkeit [1]) in der Grundlehre des Protestantismus als Ketzer erfunden wurde. Er lehrte, der Glaube erwirke nur insoweit die Rechtfertigung, als er sich in Werken betätige, die göttliche Gerechterklärung sei also bei Beginn des Christenlebens noch ebenso unvollständig wie der Glaube, der zu dieser Zeit noch nicht durch Werke erwiesen sei, und vollende sich erst stufenweise mit dem stufenweiseu Wachstum des Glaubens und der Werke. Diese Auffassung scheint sehr verständig und enthält gewiss viel Wahrheit. Und doch ist sie nicht etwa blos ein formaler Verstoss, sondern wirklich eine Leugnung des religiösen Kernes der Rechtfertigungslehre; denn es soll ja der Mensch trotz seiner völligen Unwürdigkeit sich vom Beginn seines Glaubenslebens an der gnädigen Gesinnung Gottes definitiv getrösten dürfen und, um dieses Trostes gewiss zu werden, nicht erst etwas zu leisten brauchen.

Wollte man also die Ausdrücke des Paulus durchaus beibehalten, so musste man sie doch nicht so umschreiben, wie sie lauten: Gott *betrachte* den Sünder als rechtbeschaffen, was eben ewig ein Anstoss bleiben wird, sondern: Gott erkläre, er wolle den Sünder so *behandeln,* und auch nicht: *als* einen Rechtbeschaffenen behandeln, sondern: *so* behandeln, *wie* er einen Rechtbeschaffenen behandeln würde, obgleich dieser betreffeude Mensch gerade nicht rechtbeschaffen sei. Diese Behandlung besteht aber in weiter nichts, als dass Gott dem Menschen gestattet, sich an ihn vertrauensvoll wie ein Kind an seinen Vater zu wenden und seiner Vaterliebe versichert zu sein. Der Rechtbeschaffene wagt dies von selbst, der Süuder wagt es nicht, und eben deshalb muss ihm erklärt werden, dass er es doch darf, und in dieser Erklärung besteht die Rechtfertigung. Auch für den Juden ist ja religiös eigentlich nur dies von unbedingter Wichtigkeit, sich Gott nahen zu dürfen in dem Vollbewusstsein, hierzu berechtigt zu sein; der Weg hierzu, die durch Beobachtung des Gesetzes gewonnene Rechtbeschaffenheit, ist Mittel, nicht Selbstzweck.

Die paulinische Lehre besitzt also ihrem Kerne nach ebenso unbedingte Wahrheit wie religiöse Tiefe; ja, es erweist sich im Hinblick auf diesen Kern vollständig als das richtige, dass sie zur Grundlage der Reformation gemacht worden ist. Aber allerdings, da sie so viel Missverständnisse, so viel Verkehrung des wahren mit sich gebracht hat, so möchte man wohl wünschen, dass Paulus statt ihrer eine der *andern Ausdrucksweisen* bevorzugt hätte, die

[1]) Hengstenberg, Evangelische Kirchenzeitung 1866, Nr. 91—94.

er neben ihr gebraucht. Den bisher berührten Missdeutungen nicht ausgesetzt ist beispielsweise der Begriff der *Versöhnung mit Gott*. Freilich legt er nun das andere Missverständnis nahe, als ob der Mensch es sei, der die Versöhnung zu vollziehen habe. Paulus hat dieses Missverständnis eigentlich abgeschnitten, indem er sagt: *Gott* hat uns mit sich versöhnt, und: wir haben die Versöhnung *empfangen* [1]; denn empfangen kann ich doch nichts, was ich ganz oder auch nur zur Hälfte selbst tun muss. Aber der Ausdruck „Versöhnung" an sich wird immer wieder in jenes Missverständnis zurückführen.

Deutlicher ist des Paulus andrer Ausdruck: *Adoption, Annahme zum Sohne* [2]. Er enthält wirklich das, was sich soeben als Kern der Rechtfertigungslehre ergeben hat. Wenn er nur nicht auf der Voraussetzung ruhte, dass der Mensch, bevor er Christ wurde, gar nicht Gottes Sohn, sondern Gegenstand seines Zornes gewesen sei und Gott ihm nicht als sein Vater, sondern als sein Feind gegenübergestanden habe. Nicht etwa blos der Mensch war Gott, sondern auch Gott war dem Menschen feindlich [3]. So fremd uns dies klingen mag, es ist aus den Briefen des Paulus nicht wegzubringen; und dem Ernst, mit dem dabei die Sünde betrachtet ist, wird man Anerkennung schwerlich versagen können. Aber es bleibt eine Einseitigkeit, und bleibt zurück schon hinter den Aussprüchen Jesu, der alle Menschen ohne weiteres als Gottes Söhne betrachtet hat [4].

Somit dürfte das zutreffendste Bild an Stelle der Rechtfertigung das der *Hinführung zu Gott* sein. Hierin liegt schlicht und klar, dass dem Menschen der Zugang zu Gott eröffnet wird, den er bis dahin verschlossen glauben musste. Aber gerade dieses Bild hat Paulus in den uns erhaltenen Briefen nur ein einziges mal [5] gebraucht, und so darf man es seinen Auslegern nicht zu sehr verargen, dass sie sich immer von neuem mit dem der Rechtfertigung abgemüht haben.

Um die Einheitlichkeit der Erörterung nicht zu stören, glaubte ich eine Frage bis jetzt zurückstellen zu müssen. Wie kommt es, dass Paulus lehrt [6], mit der Gerechterklärung werde dem, der Christ wird, zugleich *unverlierbar die ewige Seligkeit zugesichert*, wenn doch gar keine Garantie gegeben ist, dass er sich dieser nicht nachträglich unwürdig macht? Das beruht auf des Paulus grossartigem Idealismus. Ihm selbst war seine Bekehrung ein Umschwung gewesen von unsagbarer Tragweite. Bis dahin ein Kind des Todes,

[1] II. Kor. 5,18—21 und dazu HC.; Röm. 5,10f. [2] Gal. 4,5. [3] Röm. 11,28. 1,18. 4,15 und Exkurs 2 im HC. zu II. Kor. 5,21. [4] Mt. 5,45. 9. 48 und oft. [5] Röm. 5,2. [6] S. o. Anmerkung 2 auf Seite 217.

unter den Schrecken des Gesetzes dem ewigen Verderben entgegengehend, hatte er plötzlich in dem Gedanken der Gnade Gottes eine Beseligung empfangen, die weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwart noch Zukunft ihm rauben konnten. Und ich meine, es ehrt ihn, wenn er einen gleichen Umschwung auch bei allen andern voraussetzt, die sich dem Christentum zuwandten. Aber der Wirklichkeit freilich entsprach es nicht, und seine entzückten Aussprüche nehmen sich seltsam genug aus neben Worten wie die, welche er an die Korinther, also doch an Christen richtet [1]: „Irrt euch nicht; weder Götzendiener noch Ehebrecher noch Diebe noch Betrüger noch Trunkenbolde noch Räuber werden das Reich Gottes erben.“ Und man wird doch nicht glauben wollen, dass dies eine Stilübung sei. Indertat muss er sogar von allen Christen sagen [2]: „Wir müssen sämtlich vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit ein jeder den Lohn empfange für das, was er getan hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse.“ Ihrer eigentlichen Anlage nach, als Zusicherung der väterlichen Gesinnung Gottes, ist die paulinische Rechtfertigungslehre mit einem zukünftigen Gericht auf Grund der spätern Taten des Menschen sehr wohl vereinbar; aber mit der definitiven Zusicherung der ewigen Seligkeit schon bei der Annahme des Christentums bildet ein nachfolgendes Gericht einen unlösbaren Widerspruch, denn es gelingt auf keine Weise, die Behauptung durchzuführen, dieses Gericht bringe nach Paulus schlimmstenfalls einen minderen Grad von Seligkeit, nie die ewige Verdammnis [3].

An einen andern Punkt des bereits ausgeführten darf ich anknüpfen, wenn ich mich nunmehr zum *Glaubensbegriff* des Paulus wende. Was ist der Glaube, wenn er keine Leistung sein soll? Eine Tat des Menschen ist er ja doch. Ich nehme dies als die Meinung des Paulus an. Eigentlich läge ihm ja die Consequenz nahe, dass auch der Glaube des Menschen ein Werk Gottes sei so gut wie alle andern Veranstaltungen zu dessen Beseligung; aber er hat sie nicht gezogen. Wenn aber auch eine Tat des Menschen, so ist der Glaube doch keinesfalls eine solche, auf die er sich Gott gegenüber berufen kann. Das Wesen des paulinischen Glaubens wird zunächst aus dem Gegensatz deutlich, aus der Gesinnung dessen, der mit seinen guten Werken vor Gott tritt. Der Glaube will nicht mit Gott abrechnen, auf nichts vor ihm pochen, er ist sich seiner völligen Unwürdigkeit bewusst, er ist der Verzicht auf jedes eigne Verdienst. Und soll man dieses negative positiv ausdrücken, so kann der Glaube nur darin bestehen, dass der Mensch sich Gott

[1] I, 6,9 f. [2] II. Kor. 5,10. [3] Gal. 5,19—21. I. Kor. 3,17. 6,9 f. II, 11,15. Röm. 6,21. 11,21 f.

blindlings in die Arme wirft. Es kann keine zutreffendere Beschreibung dieser Gesinnung geben, als die Worte des verlornen Sohnes in Jesu Gleichnis [1]): „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen". Der Sohn weiss nicht, ob der Vater ihn annehmen wird, und muss darauf gefasst sein, abgewiesen zu werden; aber er geht doch hin, denn er hofft auf Annahme, weil es sein Vater ist. Dies ist wirklich der reine Ausdruck der religiösen Gesinnung des Menschen beim Bewusstsein seiner Schuld; und ebenso gelingt es beim Durchdenken der paulinischen Ideen [2]), jeden Gedanken an Leistung aus dem Glaubensbegriffe fernzuhalten.

Und doch giebt Paulus diese Errungenschaft selbst wieder preis. Seine Lebensaufgabe sah er darin, möglichst viele zum Christentum zu bekehren, in welchem er selbst sein Heil und das einzige für ihn denkbare Heil gefunden hatte. Der Widerstand, auf den er vielfach stiess, war ihm unbegreiflich; nur als Ungehorsam gegen Gottes Willen konnte er ihn fassen. So bildete sich ihm die Vorstellung von einem göttlichen Gesetze, es *müsse* jeder ein Christ, ja ein Christ paulinischer Richtung werden, es dürfe niemand mehr auf andrem Wege als auf dem des Glaubens die Seligkeit zu erlangen suchen [3]). Was aber Erfüllung eines Gesetzes ist, das ist unweigerlich eine Leistung; und so ist Paulus durch das Interesse an der grösseren Ehre Gottes und des Christentums unvermerkt dazu geführt worden, den Glauben von seiner reinen Höhe herabgleiten und zu etwas werden zu lassen, was ihm eigentlich im Innersten widerstrebte. Das Interesse an der Ehre Gottes und des Christentums ist gewiss etwas religiös ebenso berechtigtes wie das Interesse an der Reinheit des Glaubensbegriffes; aber die dogmenartige Ausgestaltung beider führt zum Konflikt.

Noch eine *andere Seite am Glaubensbegriff* dürfte der Beachtung wert sein. Von Glauben war bisher immer nur bei Beginn des Christenlebens die Rede. Auf Glauben hin wird die Rechtfertigung ausgesprochen, und da mit ihr zugleich die ewige Seligkeit gesichert ist, so ergibt sich, wenn man dem Paulus Consequenzen machen will, die geradezu erschreckende Folgerung, dass man nach Erlangung der Rechtfertigung den Glauben nicht mehr braucht und wegwerfen darf wie einen Schlüssel, nachdem er die Tür zu ewigem Verweilen im Hause geöffnet hat. Erst besinnen muss man sich darauf, dass der Glaube doch eine Ueberzeugung ist und eine völlige Hingabe des Herzens, und dass diese ihrer Natur nach nicht wieder erlöschen kann, sondern selbstverständlich ebenso die Grundlage

---

[1]) Luc. 15,18. [2]) Besonders nach Röm. 4,4 f. 16. 9,30—10,4. 11,6. Gal. 3,11. [3]) Röm. 3,27. 1,5. 10,3. 16. Unglaube Röm. 11,20 = Ungehorsam 11,30.

der Fortführung des Christenlebens bilden muss, wie sie seinen Beginn ermöglichte. Paulus selbst hat wenig dafür gesorgt, dies als seine Meinung hervortreten zu lassen [1]).

Warum? Als treibende Kraft im Christenleben war ihm eine Überzeugung, die doch ein Eigentum des Menschen wäre, fast zu gering; er fühlte in sich mehr, er fühlte eine direkt göttliche Kraft, die sein Handeln bestimmte, den *heiligen Geist*. Die Erteilung desselben dachte er sich in übernatürlicher Weise mit dem Gläubigwerden oder mit dessen äusserlicher Besiegelung, der Taufe, verbunden [2]). So hatte er kein Bedürfnis, psychologisch zu vermitteln, was sich ihm als direktes göttliches Geschenk darbot.

Er ist durch diese Lehre in die schlimmsten Konflikte gekommen. Nicht nur sich selbst, sondern natürlich ebenso gut jedem andern Christen musste er den Besitz des heiligen Geistes zuschreiben. Aber bei seinen Korinthern konnte er wenig davon wahrnehmen, ja, er spricht ihnen denselben, genau betrachtet, geradezu ab [3]). Denen, die aus Eingebung des heiligen Geistes anders als er gelehrt hatten, hält er entgegen [4]): „ich meine ebenfalls den Geist Gottes zu haben“; allein wer soll entscheiden, wenn Geist gegen Geist steht? Die begeisterten Reden in der Gemeindeversammlung führt er ausdrücklich alle auf den *einen* heiligen Geist zurück; und in demselben Satze [5]) erwähnt er als ganz selbstverständlich die von demselben heiligen Geiste gewirkte Gabe der Unterscheidung von Geistern bei solchen Reden, die doch nur dann einen Sinn hat, wenn ausser dem heiligen Geiste auch andere, unheilige Geister derartige Reden eingeben können. Aber vor allem: wenn im Christen der heilige Geist waltet und die Sünde, wie wir noch hören werden, ertötet ist, so müsste ja das Leben eines jeden ein absolut sündenreines, vollkommenes sein. Im 6. Kapitel des Römerbriefs muss und will Paulus diesen Gedanken alles Ernstes ausführen, um dem Vorwurf entgegenzutreten, seine Gesetzesfreiheit gefährde die Sittlichkeit [6]); aber er kann ihn natürlich nicht festhalten, er verfällt unvermerkt immer wieder in Ermahnungen [7]), die doch ganz überflüssig sein müssten.

Dies alles hätte Paulus wohl bestimmen können, seine Ansicht von der Einwohnung des heiligen Geistes im Christen fallen zu lassen. Allein für ihn wäre dies eine Schwäche im Glauben gewesen. Dass das Christentum eine direkt göttliche Kraft verleihe,

---

[1]) Gal. 5,6. I. Kor. 16,13. II, 10,15. 13,5. [2]) Gal. 4,6. Röm. 6,3—5. [3]) Röm. 5,5. I. Kor. 12,3 und dagegen 2,12—3,4. S. HC. [4]) I. Kor. 7,40. [5]) I. Kor. 12,8—11 und Excurs 5 und 6 zu 14,40. [6]) 6,2—4. 16—18; dazu 7,6 8,5. [7]) 6,12 f. 19 und sonst oft.

war ihm religiöse Überzeugung, und lieber hat er die Unzuträglichkeiten der dogmatischen Ausführung erduldet oder sich verschleiert, als dass er den Centralgedanken preisgegeben hätte.

Wir heutigen dürfen ja fragen, ob das Festhalten dieses Centralgedankens auch ohne jene Unzuträglichkeiten möglich gewesen wäre, und dürfen es bejahen, ja, wir dürfen hinzufügen, dass dies bei Paulus vollständig vorbereitet ist. An einer einzigen, aber gerade darum besonders wertvollen Stelle [1]) hat es Paulus ganz psychologisch auf die Liebe zu Christus zurückgeführt, dass er sein Ich in Schranken halte und nicht sich, sondern Christo zu leben suche. Diese Liebe aber ist nur die psychologisch unvermeidliche Antwort auf *die* Liebe, die ihm von Gott und Christus erwiesen worden ist: sie ist also im tiefsten Grunde nichts anderes als der Glaube, und dieser wieder ist eben der neue Geist, noch moderner gesprochen: die neue Gesinnung, die das Christentum dem Menschen auf ganz psychologischem Wege einpflanzt. Hierfür spricht schliesslich auch der Ausdruck, *Christus* wohne in dem Gläubigen, der ja bei weitem nicht so leicht buchstäblich verstanden werden kann wie das Einwohnen des heiligen Geistes [2]).

Zugleich führt aber dieser neue Ausdruck hinüber auf den letzten Hauptpunkt, den ich zu besprechen mir gestatten möchte, auf die paulinische *Lehre über Christus*.

Das Bild von Christus, das Paulus vor der Seele schwebte, war dasjenige, welches ihm in der Erscheinung vom Himmel her auf dem Wege nach Damaskus entgegengetreten war. So sah er ihn denn im Geiste und sah ihn in öfters wiederholten Visionen [3]) zur rechten Hand Gottes, von himmlischem Lichtglanz umflossen, die Christenheit regieren [4]). Aber dieses äusserlich sinnliche Bild ist völlig durchbrochen und aufgelöst durch einen Ausspruch des Paulus, der ebenso vereinzelt und ebenso wertvoll ist wie der vorhin berührte. Er lautet [5]): „Der Herr ist der Geist", d. h. der zum Himmel erhöhte Christus und der heilige Geist sind ein und dasselbe Wesen. Völlig treu hat diesen Gedanken noch das Johannes-Evangelium bewahrt, wenn es sagt [6]): „Heiliger Geist existirte noch nicht, weil Jesus noch nicht zur himmlischen Herrlichkeit erhoben war." Jetzt versteht man plötzlich, warum es für Paulus so gleichbedeutend ist, ob Christus oder der heilige Geist in den Gläubigen wohnt, oder wie er auch sagt, der Geist Christi [7]); jetzt versteht man, warum Christus in seiner himmlischen Glorie nur über die

---

[1]) II. Kor. 5,14 f. S. HC. [2]) Röm. 8,9—11 und oft. [3]) II. Kor. 12,1. [4]) II. Kor. 3,18—4,6 und dazu HC. [5]) II. Kor. 3,17 und dazu HC. [6]) 7,39 [7]) Röm. 8,9—11.

Christen herrscht. Eine solche Beschränkung wäre ganz unbegreiflich, wenn er nicht eben der christliche Geist wäre, der selbstverständlich nur in den Christen vorhanden ist.

Diese Vorstellung ist bei Paulus freilich durchaus nicht die einzige. Neben ihr geht bei ihm die Dogmenbildung ihren Gang und stellt z. B. fest, Christus, der nach seinem Erdendasein bei Gott lebe, müsse eben deshalb schon vor seinem Erdendasein ein Leben bei Gott geführt haben [1]). Aber in der Auffassung Christi als des Geistes liegt doch die rein religiöse und zugleich völlig psychologische — und damit auch völlig moderne — Grundlage der Lehre über Christus mit einer Klarheit und Durchsichtigkeit zu Tage, die selten wieder erreicht wird.

Sofern aber Christus andrerseits als eine einzelne Person erscheint, knüpft Paulus daran eine seiner eigentümlichsten und folgenreichsten Vorstellungen. Christus gilt ihm da als Verkörperung und Vertretung der ganzen Menschheit; was an ihm sich vollzieht, hat sich dadurch in demselben Augenblicke der Idee nach an der ganzen Menschheit, wenigstens so weit sie sich ihm anschliessen will, vollzogen [2]). Betrachten wir sofort die wichtigste Anwendung hiervon. Paulus macht sie wiederum an einer ganz vereinzelten und vielfach nicht verstandenen Stelle [3]). Indem *Christus am Kreuze starb,* wurde sein Fleisch getötet. Das Fleisch aber, der Stoff, aus dem der menschliche Leib besteht, ist nach Paulus überhaupt der Sitz der Sünde; in ihm wohnt unablösbar die Macht, die den Menschen immer von neuem zur Sünde treibt, ja zwingt [4]). Da nun Christus Vertreter der ganzen Menschheit ist, so war die Tötung seines Fleisches zugleich Tötung des Fleisches aller Menschen, wenigstens soweit sie ihren Zusammenhang mit ihm durch den Glauben an ihn vollziehen; also sind durch Christi Tod alle diese von der Macht frei geworden, welche sie immer wieder in die Sünde treibt. Diese Schlusskette zu kritisiren ist nicht schwer; sie ist so wenig zutreffend, dass man sich meist scheut, sie Paulus zuzutrauen. Und doch enthält sie einen äusserst wertvollen Gedanken, nämlich den, dass es nicht genügt, dem Sünder die vergangenen Sünden zu vergeben, sondern dass die Verhütung der zukünftigen Sünden dazukommen muss. Die Religion muss nicht nur von der Schuld, sie muss auch von der Macht der Sünde erlösen können; nicht nur Trost für die Vergangenheit, auch Kraft für die Zukunft muss sie geben. Dies suchte Paulus im Tode Christi, wo er alles Heil zu

[1]) Gal. 4,4. Röm. 8,3. 10,6. I. Kor. 10,4. 9. II, 8,9. [2]) Röm. 5,12—21. 6,3—11. 7,4. II. Kor. 5,15. I, 15,21 f und Excurs 2 d im HC. zu 15,49. [3]) Röm. 8,3 f. [4]) Excurs 4 im HC. zu II. Kor. 7,1.

suchen gewohnt war. Gefunden hat er es in *diesem* Gedankengange noch nicht; aber schon dass er es gesucht hat, ist wertvoll. Eine Antwort kann ja nie eher erfolgen, als bis die Frage richtig gestellt ist. Und wie, wenn Paulus anderwärts doch schon eine Lösung gefunden hätte? wenn sie schon mit enthalten wäre in jener früher berührten Stelle [1]: „Die Liebe zu Christus hält mich", d. h. meinen Egoismus, „in Schranken, indem ich das Urteil gewonnen habe, dass *einer* zu Gunsten aller gestorben ist, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem zu ihren Gunsten Gestorbenen und Auferstandenen"? Mit voller Deutlichkeit sagt das was ich hierin finden zu können glaube, der erste Petrusbrief [2]: „Weil Christus am Fleische gelitten hat, so rüstet auch ihr euch mit derselben *Gesinnung*."

Aber die *erste Bedeutung des Todes Christi* ist bei Paulus doch die, Vergebung der vergangenen Sünden zu bewirken. Damit kommen wir zugleich zu einer letzten Ergänzung seiner Rechtfertigungslehre. Ohne den Opfertod Christi wäre es Gott nach Paulus nicht möglich gewesen, den Menschen statt seines Zornes seine Gnade zuzuwenden. Christus musste um der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes willen die Strafe leiden, die eigentlich die Menschen um ihrer Sünden willen hätten leiden müssen. Indem der Vertreter der Menschheit sie litt, litt sie der Idee nach die Menschheit selbst, und so wurde diese von ihrer Schuld befreit. Dabei ist es Gott selbst, der um seiner Gnade willen das um seiner Gerechtigkeit willen nötige Opfer Christi veranstaltet [3]. Diese Lehre bietet dem heutigen Denken vielleicht die schwersten Anstösse. Aber aus den Briefen des Paulus lässt sie sich trotz aller Versuche nicht wegdeuten.

Ganz anders jedoch nimmt sich die Sache aus, wenn man nach ihrer Entstehung fragt. Paulus war ein Pharisäer gewesen und kannte Gott nur als den strengen Richter. Dass die Strafe der Sünde des einen stellvertretend von einem andern getragen werden könne, machte im Pharisäismus nicht die geringste Schwierigkeit. Jesum hatte er auf Erden nie gesehen [4]; er kannte nur den zum Himmel Erhöhten, der zuvor am Kreuz sein Blut vergossen hatte. So machte es ihm nicht die geringsten Scrupel, zu glauben, erst seit Christi Opfertod sei Gnade möglich. An die Menschen, die bei Jesus vor dessen Tod Vergebung und Seelenfrieden gesucht hatten, dachte er ebenso wenig wie an die eingangs berührte Trennung derer von Christus, welche vor dessen Wiederkunft starben und dem Seelenschlaf verfielen.

[1]) S. o. Anmerkung 1 auf S. 224. [2]) 4,1. [3]) Röm. 3,25 f. Gal. 3,13. II. Kor. 5,18—21 und dazu HC. [4]) II. Kor. 5,16 und dazu HC.

Allein es wird nun doch die Frage nicht verboten werden können: wie möchte wohl die Lehre des Paulus sich gestaltet haben, wenn Jesus während seines Erdenlebens auf ihn hätte einwirken können? Ich versuche mir Paulus zu denken unter der Schar, zu der Jesus sprach [1]: „Seht die Lilien auf dem Felde, sie arbeiten nicht, sie spinnen nicht; seht die Vögel unter dem Himmel, sie säen nicht, sie ernten nicht, und euer himmlischer Vater nährt sie doch; er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte"; unter der Schar denke ich mir Paulus, welcher Jesus das Gleichnis vom verlornen Sohne erzählt, in dem nichts von einem Opfertode vorkommt; unter der Schar, der er zuletzt zurief [2]: „kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir . . und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen, denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht." Soll ich wirklich glauben, dass Paulus ferngeblieben wäre, weil Gott vor dem Opfertode des Messias den Menschen nicht gnädig sein könne? Soll ich wirklich glauben, dass er sich des alttestamentlichen Wortes [3]) nicht erinnert hätte: „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm zu Gerechtigkeit gerechnet", des Wortes, das er nachmals [4]) selbst zur Grundlage seiner Lehre gemacht hat? Und soll ich wirklich glauben, es würde ihm auch dann verborgen geblieben sein, dass durch seine eigne Anerkennung und Betonung des Glaubens Abrahams als eines zum Heil genügenden, vor Christi Tod, das Dogma von der Unerlässlichkeit des Opfertodes des Messias bereits durchbrochen war? Ich verzichte meinem Thema gemäss selbstverständlich darauf, auszuführen, wie wenig Jesus von diesem Dogma gewusst hat [5]), wie auch darauf, die mehr als 20 zum teil sehr verschiedenen Auffassungen der Bedeutung des Todes Christi aufzuzeigen, die das Neue Testament darbietet [6]) und die

---

[1]) Mt. 6,28. 26. 5,45. [2]) Lc. 15,11—32. Mt. 11,28—30. [3]) Gen. 15,6. [4]) Gal, 3,6. Röm. 4,3. [5]) Vergl. z. B. Mt. 5,3—10. 7,21. 18,3. 19,14. 6,12. 14. [6]) Ein Christentum ohne jede Reflexion auf eine Heilsbedeutung des Todes Christi zeigt der Jakobusbrief; als vermeidbare Schickung Gottes erscheint Jesu selbst sein Tod bis kurz vor seinem Eintritt, als eine wenn auch unwissentliche Sünde der Juden gilt er Act. 3,13—15. 17. 5,30, als Folge einer göttlichen Bestimmung des Messias zum Leiden ohne Heilszweck 3,18; der Erhebnng Jesu selbst znr himmlischen Herrlichkeit dient er Joh. 12,23 f. 17,1, seinem Gehorsamlernen Hebr. 5,7 f, seiner eignen Heiligung mit dem weiteren Zweck der Heiligung der Gemeinde Joh. 17,19—26; ein Reinigungsopfer für diese ist er Eph. 5,25 f. 2, ein Verschonungs- und zugleich Bundesstiftungsopfer nach Jesu letzter Deutung Mc. 14,22—24, ein nach der ächten Idee von Jes. 53 zu fassendes, aber für die Dauer nicht genügendes nnd deshalb der Ergänzung durch das Leiden des Paulns (und im Princip auch andrer) be-

doch sicher nicht aufgestellt worden wären, wenn man *eine* allseitig befriedigende besessen hätte.

Und doch, auch in dem paulinischen Dogma vom Opfertode Christi liegt die religiöse Wurzel zu Tage. Dieselbe Gesinnung, die in Jesu Gleichnis den Vater seinem verlornen Sohne entgegengehen und ihm um den Hals fallen und ihn abküssen heisst, dieselbe Gesinnung ist es, die ihn bei Paulus seinen eignen Sohn in den Tod geben lässt. Die Veranstaltung des Opfertodes Christi ist in letzter Linie ebenfalls eine Tat der *Gnade* Gottes[1]); nur die Einkleidung, dass sie seiner vergeltenden Gerechtigkeit Genüge tun muss, ist bei Paulus eigentümlich.

Einer umständlichen *Ausführung der Resultate* unserer Untersuchung bedarf es wohl nicht. Der Trieb des Glaubens, sich zum Dogma auszugestalten, lässt sich heute so wenig zurückdrängen wie bei Paulus; auf die Dauer dogmenfrei hat das Christentum nicht bleiben können und wird es nicht wieder werden. Aber jede Dogmenbildung birgt die dringende Gefahr des Irrtums. Insbesondere muss der Meinung entgegengetreten werden, als würden die Dogmen erst dadurch falsch, dass Jahrhunderte darüber hingehen, in denen die philosophischen oder naturwissenschaftlichen Anschauungen sich wandeln. Im Augenblick ihrer Entstehung bereits haben sie sich bei Paulus vielfach als unzutreffend erwiesen und ihn in Widersprüche mit sich selbst verwickelt, deren übrigens noch weit mehr sind als ich heute aufzuzeigen hatte[2]). Am Glauben liegt die Schuld in den seltensten Fällen. Den religiösen Regungen an sich wird man, zumal bei einem Paulus, nicht leicht den Vor-

---

dürftiges Verschonungsopfer nach Kol. 1,24, ein Bundesopfer mit einseitiger Rücksicht auf das Ceremonialgesetz Hebr. 9,15—20. 10,29; der Aussöhnung zwischen Juden und Heiden dient er als eine Art Friedensopfer Eph. 2,13—16, der Versöhnung der Engelmächte mit Gott Kol. 1,20; als Sühnopfer für Sünde ohne alle nähere Bestimmung erscheint er I. Kor. 15,3 Mt. 26,28 Eph. 1,7 Joh. 1,29 und öfter, mit einseitiger Rücksicht auf das Ceremonialgesetz, ohne stellvertretendes Tragen der Strafe Hebr. 5,1. 3. 7,27. 9, 26, 28, gerade als solches gegenüber der sittlichen Strafgerechtigkeit Röm. 3,25 f, als Loskaufung aus dem Fluch des Gesetzes Gal. 3,13 Röm. 3,24 I. Kor. 6,20. 7,23, als Vernichtnng der schreckenden Macht des Teufels Hebr. 2,14 f., als Vernichtung der im Fleische liegenden, zur Sünde zwingenden Macht Röm. 8,3 f, als Überwindung der zur Sünde führenden Gesinnung I. Petr. 4,1. 1,18. 2,24; der Sendung des heiligen Geistes als Beistandes dient er Joh. 15,26. 16,7 (wegen 7,39), der ceremonialgesetzlich motivirten Einweihung des himmlischen Tempels mit steter Fürbitte bei Gott Hebr. 9,21—24. 10,19. 7,25, der Bereitung der Stätte des ewigen Lebens im Himmel Joh. 14,2 f. 12,32. 17,24. Dabei sind überall nur die charakteristischen Stellen herausgehoben.

[1]) Röm. 8,32. 3,24 f. [2]) Vgl. „Antinomien" im Register zum HC.

wurf der Unlauterkeit machen. Aber — „*spricht* die Seele, so spricht, ach, schon die *Seele* nicht mehr“.

Was also mit Recht gefordert werden darf, das ist nicht etwa das Verbot der Dogmenbildung, wohl aber das stete Bewusstsein, dass jede Dogmenbildung nur ein Versuch ist und besserer Einsicht bereitwillig zu weichen hat. Nicht dogmenfrei also, wohl aber undogmatisch im Sinne des Freiseins von dogmatischer Starrheit, undogmatistisch möchte man das Christentum allerdings gern sehen. Sollen wir diesem leider sehr fernen Ideal näher kommen, so wäre wohl vor allem zu wünschen, dass nicht die Kirche sich mit der Dogmenbildung befasste, noch weniger Konsistorien oder Synoden, die sich so leicht mit der Kirche verwechseln, sondern eine still arbeitende, wahrhaft wissenschaftlich gerichtete Theologie. Ächten religiösen Glauben setze ich bei ihr als selbstverständlich voraus. Aber in der steten Berührung mit der Wissenschaft bleibt man sich einerseits seiner Fehlbarkeit am sichersten bewusst und behält andrerseits am sichersten Fühlung mit allem, was der menschliche Geist bisher erreicht hat. Will die Theologie ihren Platz an einer Hochschule der Wissenschaft behaupten, so muss sie sich den Gesetzen der Wissenschaft rückhaltlos unterwerfen. Dies lehnt aber eine Theologie, die sich selbst versteht, auch gar nicht ab, sie leistet es auch nicht widerwillig, sie leistet es mit Freuden, ja aus eignem Antriebe. Jede Theologie sagt, Gott sei die Wahrheit und wolle die Wahrheit. Sobald sie damit Ernst macht, muss es ihr eigenstes Interesse sein, nichts zu behaupten, was zu einer irgendwie feststehenden Wahrheit in Widerspruch tritt. Ein abgegrenztes Gebiet, auf dem sie zu forschen hat und sie allein zu forschen versteht so gut wie allein der Kunstkenner auf dem Gebiete der Kunst, der Rechtskundige auf dem des Rechts — ein solches Gebiet verbleibt ihr dabei sicher genug.

Freilich muss sie Kritik üben auch an Dingen, die vielen heilig sind, und insbesondere der Ausleger der Bibel weiss davon zu sagen, wie man für ihn, wenn er dies tut, die Rede bereit hat, er meistere die heilige Schrift. Allein wenn es sich irgend herausstellt, dass durch solche Kritik, wie sie beispielsweise auch in meinen heutigen Ausführungen geübt worden ist, der Sinn und der Wert der biblischen Aussagen klarer wird als ohne sie, dann ist sie, ganz abgesehen von den Forderungen der Wissenschaft, schon vom Standpunkt der Religion aus nicht etwa blos ein Recht, sondern geradezu Pflicht für jeden, der zum Ausleger der Bibel berufen ist; und das ist nach protestantischen Grundsätzen sogar jeder noch so schlichte Christ. Die Ehrfurcht, die der Bibel gebührt, ist ihr bei den strengsten wissenschaftlichen Anforderungen sicher. Gerade diese

verlangen von jedem Historiker, dass er an seine Aufgabe herantritt mit dem ernsten Willen, seinen Gegenstand ganz und rein zu erkennen und sich dem Eindruck, den die Sache nach allseitiger Untersuchung zurücklässt, mit Liebe hinzugeben. Es müsste schlecht um die Bibel stehen, wenn für sie dieses Mass von Wertschätzung nicht genügte; jedenfalls möchte ich dann kein Theolog sein. Unser Wissen ist Stückwerk, und auf unsere Leistungen wird man nach 100, nach 50 Jahren ebenso lächelnd und ebenso mit Recht lächelnd blicken wie wir heute auf die unsrer Vorgänger. Das darf uns aber nicht entmutigen, heute alle uns zu Gebote stehenden Mittel anzuwenden, um das beste anzustreben, was wir vermögen.

Wie kann der liturgische Teil unseres jetzigen schweiz. reformirten Gottesdienstes weiter entwickelt werden?

Ein Versuch, diese Frage auf geschichtlichem Wege durch Vergleichung mit andern christlichen Kulten zu beantworten.

Von Ch. Bühler, Pfr. in Bremgarten, Ct. Aargau.

Diese Frage setzt die Ansicht voraus, dass eine Umgestaltung des jetzigen Gottesdienstes unserer schweiz. reformirten Kirche vornehmlich im Sinne einer Bereicherung desselben möglich und wünschbar sei. Es ist das eine Ansicht, mit der ich nicht allein stehe, und die auch nicht erst in neuester Zeit aufgetaucht ist. Sie wurde schon in einem 1837 erschienenen Werke von Prof. Vögelin: „Welche Veränderungen und Verbesserungen sollten in unserem evangelisch-reformirten Kultus vorgenommen werden?" ausgesprochen. In gleichem Sinne äussert sich auch Hagenbach sowohl in seinem Referat an der Predigergesellschaft in Schaffhausen 1842, als in seinem Werk: „Grundlinien der Liturgik und Homiletik (1863)." Diese Frage ist in den letzten Jahren wieder vielfach besprochen worden, sowohl in Referaten an Pastoralkonferenzen (so z. B. im bernischen kantonalen Pfarrverein) als in Artikeln des Kirchenblattes, und in Broschüren, z. B. von F. v. Steiger: Die Bedeutung des Liturgischen im Gottesdienst und seine Weiterentwicklung auf dem Boden unserer Kirche. Auch Schreiber dieser Abhandlung hat vor einigen Jahren für die aarg. Kapitelversammlung ein Referat über

diesen Gegenstand gehalten. Wenn ich mir nun erlaube, dasselbe in verkürzter Form den Lesern der Theolog. Zeitschrift darzubieten, so geschieht es in der Hoffnung, dass auch meine Arbeit etwas zur Lösung dieser Frage dienen werde. Ich habe zu dem Zweck einen andern Weg eingeschlagen, als die meisten andern mir bekannten Arbeiten über diesen Gegenstand; indem ich nicht von theoretischen Erörterungen über das Wesen des Kultus ausging, sondern eine kurze geschichtliche Darstellung der wichtigsten Gestaltungen des christlichen Kultus von der apostolischen Zeit au bis auf die Gegenwart zu geben suchte. Eine Vergleichung unseres jetzigen Gottesdienstes in der schweizer. reformirten Kirche sollte dann die Grundlage bilden zur Beantwortung der Frage, ob und wenn ja, in welcher Weise wir unsern Kultus bereichern könnten. — Schon mit Rücksicht auf den beschränkten Raum, den die Theol. Zeitschrift für solche Abhandlungen bieten kann, werde ich mich in deren Darstellung der verschiedenen Formen des christlichen Kultus sehr knapp halten, und meistens nur ein dürres Gerippe derselben geben können, welches die Phantasie der geneigten Leser mit Fleisch bekleiden möge, —

1) „*Die Anfänge des christlichen Kultus in der apostolischen Zeit.* Nach dem Bericht der Apostelgeschichte besuchten die ersten Christen zu Jerusalem noch den Tempel, nahmen also an den jüdischen Festen noch teil. Daneben hatten sie aber doch ihre besonderen, spezifisch-christlich erbaulichen Versammlungen. Sie wurden in Privathäusern abgehalten und bestanden im Anhören der Lehren der Apostel, im Brodbrechen (Liebesmahlen), Gebet und Lobpreisung (Apostelgeschichte 2,42 f.). In ähnlicher Weise war der Gottesdienst auch in den von Paulus gestifteten heidenchristlichen Gemeinden beschaffen. Ein Tempelbesuch kam hier natürlich nicht vor, dagegeu gab es zwei Arten von Gottesdienst, öffentliche, zu welchen auch Juden und Heiden Zutritt hatteu, und die auf die Bekehrung derselben hinwirken sollten, und private, welche die Christen nur unter sich feierten. Die letzteren hiessen Agapen oder Liebesmahle, und es wurde an diesen unter Gebet und Danksagung und wohl auch Lobpreisung Brod und Wein genossen zum Gedächtnis des Todes Jesu. Es scheint mir zwar, nach I. Kor. 11,20, es sei das zuerst keine eigentliche gottesdienstliche Abendmahlsfeier gewesen, wie wir sie jetzt haben, sondern mehr eine gesellige Vereinigung der Christen als einer Familie zu einem Liebesmahle, dem allerdings die religiöse Weihe nicht fehlen sollte. Dazu brachte jeder, so gut er es vermochte, Brot und Wein mit, die Reichen im Überfluss, um auch den Armen mitzuteilen. Die Missbräuche, die aber in Korinth dabei vorkamen, indem einige unmässig waren, veranlassten Paulus zu verordnen, dass jeder zuerst zu Hause essen und trinken, und nach ernstlicher Selbstprüfung zu dieser Feier erscheinen soll, damit er sich nicht versündige am Leib und Blut des Herrn; indem man diese nur ungewöhnliche Speise geniesse. So

scheint mir aus den Liebesmalen die kultische Abendmalsfeier mit dem blos symbolischen Genuss von Brot und Wein entstanden zu sein. Dieselbe bildete wohl immer den Schluss jedes Gottesdienstes der christlichen Gemeinde als solcher, dessen erster Teil nach dem Vorbild der jüdischen Synagoge, aus Schriftverlesung und Auslegung resp. Predigt, Gebet, Psalm- und Hymnen-Gesang [1]) bestand. — Ein ander Bild aber des christlichen Gottesdienstes und insbesonders der Abendmalsfeier, als dies aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen gewonnene, finden wir in der Schrift: *„Die Lehre der 12 Apostel an die Völker“* [2]). Diese erst vor wenigen Jahren entdeckte Schrift ist mehrfach verdeutscht und mit Erklärungen herausgegeben worden. Nach Volkmar's Annahme stammt dieselbe aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. — Darin heisst es nun von der Feier der *Eucharistie*: Danksaget also: 1) Über dem Becher: „Wir danksagen dir, Vater unser, über den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht. 2. Über das gebrochene Brot also: „Wir danksagen dir, Vater unser, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht. Wie das gebrochene Brot zerstreuet war über den Bergen, und zusammengebracht, ein einiges geworden ist, so werde deine Kirche von den Enden der Erde in dein Königreich zusammengebracht.“ — In der auf den Genuss von Brot und Wein folgenden Danksagung heisst es u. a.: „Du Herrscher, Allmächtiger, hast das All gegründet um deines Namens willen. .Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Geniessen, dass sie dir Dank sagen, uns aber hast du in Gnaden verliehen *geistige* Speise und Trank zum ewigen Leben — durch deinen Knecht.“ Es folgt dann noch eine Bitte um Einigung der Christenheit. — Was neben anderem hier am meisten auffällt, ist dieses, dass mit keinem Worte des Todes Jesu gedacht, und in keiner Weise Brot und Wein zu demselben in Beziehung gesetzt werden. Die Danksagung scheint sich mehr auf dieselben als auf Nahrungsmittel für den Leib zu beziehen, wiewohl zum Schluss auch von einer „geistigen“ Speise die Rede ist. — Es drängt sich da die Frage auf: Wurde in judenchristlichen Kreisen (denn aus solchen scheint mir diese Schrift zu stammen) im Unterschied von den paulinischen, das Abendmahl nur in dieser Weise gefeiert, und nicht, wie in diesen, als Gedächtnis des Todes Jesu? Oder haben wir hier nur eine Darstellung des ersten Teils dieser Feier, während der zweite, die eigentliche Abendmahlsfeier, nach jener paulinischen und unserer jetzigen Weise als ein Mysterium der Kenntnis der Heiden nicht preisgegeben werden sollte? Ich muss die Beantwortung dieser Fragen solchen überlassen, die in der Geschichte der Liturgie besser bewandert sind. Das habe ich jedoch gefunden,

[1]) Colosser 3,16. [2]) „Die neu entdeckte urchristliche Schrift: „Lehre der 12 Ap. an die Völker“. Deutsch herausgegeben nach Prof. Dr. G. Volkmar 1885.

dass in den spätern Liturgien die in dieser Schrift beschriebene Feier nur den ersten Akt des Gottesdienstes bildet, das sogenannte „Offertorium“, welchem dann als zweiter Hauptakt (wenn ich so sagen darf) die Konsecration und Kommunion, und was wir das Abendmahl nennen, nachfolgt.

Aus den obgenannten einfachen Elementen des christlichen Gottesdienstes der apostolischen und nachapostolischen Zeit wurde nun nach und nach ein immer reichhaltigerer und glänzenderer Kultus ausgebildet, eine Art gottesdienstlichen Dramas. Wie sehr dies schon zu Ende des dritten und zu Anfang des vierten Jahrhunderts der Fall war, zeigt uns die sogenannte *Liturgie des Jakobus.*[1]) Da sie die Grundlage der griechischen Liturgie und der römischen Messe bildet, will ich sie in ihren Hauptzügen skizziren. Sie zerfällt in die Messe der Katechumenen und in die der Gläubigen. Erstere beginnt früh am Morgen nach einem stillen Sündenbekenntnis mit Psalmgesang (Ps. 63), darauf folgt eine Schriftlektion aus dem Alten Testament, und wieder Gesang, z. B. Psalm 150. Nach Verlesung aus den Evangelien oder andern n. t. Schriften wird die Predigt gehalten, an die sich der Apostelsegen anschliesst. Mit einem Gebet für die Katechumenen, die Energumenen (Besessenen) und Pönitenten schliesst der Katechumenen Messe. Es folgt die Messe der Gläubigen, vor welcher alle entlassen werden, die noch nicht oder nicht mehr Glieder der Gemeinde sind. Diese Feier hatte nun folgende Bestandteile: 1. ein allgemeines Gebet mit 22 Fürbitten für alle Glieder der Gemeinde, z. B. für die, welche um des Herrn willen in Bergwerken, im Exil, in Kerkern und Banden leben, und auch für ihre Verfolger. Nach jeder dieser Fürbitten des Diakons bittet die Gemeinde: „Herr erbarme dich unser.“ 2. Die Kollekten (Gebete für verschiedene Anlässe) vom Bischof gesprochen. 3. Das Offertorium, der Diakon, sammelt die von der Gemeinde gebrachten Gaben, Brot und Wein, auch Öl und Rauchwerke. Die zur Abendmahlsfeier bestimmten Gaben werden ausgesondert, und hernach auf den Altartisch gestellt, in dessen Mitte der Bischof in glänzendem Gewande mit andern Geistlichen steht. 4. Die Präfation, ein Wechselgesang des Bischofs, des Diakons und der Gemeinde, der mit dem Sanktus (Heilig) schliesst. — Es folgt nun 6. die Konsekration. Der Bischof spricht: „Eingedenk dessen, was er für uns erduldete, danken wir dir allm. Gott etc. In der Nacht, da er verraten war, nahm er das Brot mit seinen heiligen unbefleckten Händen und aufblickend zu dir, Gott, seinem Vater, brach er es, gab es seinen Jüngern und sprach: Das ist das *Mysterium* des neuen Bundes, entnehmet es etc.“ — Ebenso mischte er den Trank aus Wein und Wasser, heiligte ihn und sprach: „Trinket von ihm alle“. — Eingedenk seines Leidens und Sterbens und seiner

[1]) Die Darstellung dieser Liturgie, wie der griechischen, ist entnommen dem Buch: „*Der christliche Cultus*“ von Dr. *H. Abt*, Prediger in Berlin 1851.

Auferstehung bringen wir dir, unserm König und Gott, diese Brote und diesen Kelch dar etc. Wir bitten dich, deinen heiligen Geist herabzusenden auf *das Opfer* als ein Denkmal des Leidens deines Sohnes, dass er dies Brot zum Leibe, diesen Kelch zum Blute deines Gesalbten mache." Es folgen noch andere Gebete und Fürbitten, und dann das Glaubensbekenntnis und das Gebet des Herrn. Mit den Worten des Bischofs: „Das Heilige den Heiligen!" und der Antwort der Gemeinde: „Einer ist heilig, einer ist Gott, einer ist Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters" wird die Kommunion eingeleitet. Zuerst kommuniciren der Bischof, die Presbyter, Diakonen, Mönche etc. — dann die übrige Gemeinde, auch Kinder. Alle Kommunikanten erhielten das Abendmahl in beider Gestalt. Die Postcommunio besteht in Dankgebeten, und Bitten um Bewahrung und Lobpreisungen. Mit den Worten: „Gehet hin im Frieden!" entlässt der Diakon die Gemeinde. —

Diese Liturgie enthält zwar schon alle Grundzüge des später noch mehr ausgebildeten Gottesdienstes nach der griechischen Liturgie in der römischen Messe, aber es kommen hier einige unevangelische Bestandteile derselben, z. B. die Anrufung der Maria und der Heiligen noch nicht vor, auch ist der Predigt der Platz angewiesen, und dem Laien ist der Kelch noch nicht entzogen.

Auf Grundlage dieser sogenannten Liturgie des Jakobus hat sich nun der *Kultus der morgenländisch-griechischen Kirche* aufgebaut als ein in Gebeten, Gesängen, Schriftlektionen und symbolischen Handlungen bestehendes, liturgisches Drama, das mit der Weltschöpfung beginnend sich entwickelt bis zur Vollendung der Erlösung und Verherrlichung Christi. Ich muss mich darauf beschränken, einen ganz kurzen Abriss zu geben. Zur Erläuterung bemerke ich noch, dass in den mit Schmuck überladenen griechischen Kirchen der Chorraum durch eine hohe Gitterwand mit Vorhängen dem Blick des Volkes, das im Schiff der Kirche, ganz entzogen ist. Nur in gewissen Momenten des Kultus öffnete sich eine der drei Türen und gewährte einen Einblick ins Allerheiligste. Der Gottesdienst beginnt schon am Vorabend eines Sonn- und Festtages mit der *Vesper*. In ihr wird in Gebeten, Lektionen und Gesängen (z. B. Psalm 104) die Idee der Weltschöpfung und dann des Sündenfalls, aber auch die Hoffnung auf Erlösung und die Verheissung einer solchen durch die Propheten veranschaulicht. Am Schluss derselben schreitet der Presbyter mit dem Diakon, welcher zwei brennende Kerzen trägt, durch die ganze Kirche bis zur Vorhalle, wo früher die Büssenden waren, zum Zeichen, dass auch ihnen noch ein Hoffnungsstrahl leuchten soll. Den Schluss der Abendandacht bilden der Lobgesang der Simeon und der Engelpreis an Maria. Im Frühgottesdienst, der Matina, wird das Erlösungswerk Jesu von seiner Geburt bis zum Antritt seines Lehramtes dargestellt. In der Kirche wird es wieder dunkel und still, nur in der heiligen Nacht, nur vor den Bildern Christi und der Maria brennen ein Paar Lichtlein.

Nach Gebeten und Gesängen um Vergebung und Erlösung wird von 2 Sängerchören mit dem Gloria und Halleluja der auf Erden erschienene Erlöser gepriesen. Es kommt nun der Zeitpunkt, wo er aus der Verborgenheit hervortritt als das Licht der Welt. Die Kirche wird plötzlich von einer Menge von Lichtern erhellt, die heiligen Türen öffnen sich, und in feierlichem Zuge schreitet der Bischof noch in einfachem Kleide von den übrigen Geistlichen, gleichsam seinen Jüngern, begleitet, aus dem Heiligtum und geht, während 2 Diakonen ihm mit Kerzen voranschreiten, durch die Kirche. Während dessen singen die Chöre: „Lobet den Herrn, denn er ist freundlich“ etc. Nach einigen andern Gebeten und Gesängen schliesst der Frühgottesdienst, der früher meist mit dem Sonnenaufgang endete, mit dem Ruf der Presbyter: „Ehre sei dem, der das Licht leuchten lässt,“ und der Chor und die ganze Geistlichkeit singen das grosse Gloria. Entweder unmittelbar nach dem Frühgottesdienst oder nach einer einstündigen Pause beginnt der *Haupt-Gottesdienst.* Der erste Teil desselben soll das Lehramt Jesu darstellen, und schliesst mit der Verlesung des Apostols, (Abschnitten aus der Apostelgeschichte und den Briefen). Im Altertum folgte hierauf die Predigt, die jetzt aber meistens fehlt. Der zweite Teil, die *Liturgie der Gläubigen,* bildet den Höhepunkt durch eine symbolische Darstellung der Leiden und der Verherrlichung Jesu Christi. Unter allerlei symbolischen Gebräuchen bereitet der Bischof im Chor die Abendmahlselemente. Dann stellt der Presbyter behutsam dem Diakon den Diskus, das Gefäss mit den Abendmahlsbroten auf den Kopf, und nimmt selbst den Kelch in die Hand. Indem ihnen Lichter und Weihrauchfässer vorangetragen werden, machen sie den „grossen Gang“ mit dem Sakrament durch die Kirche und bringen es wieder ins Allerheiligste zurück. Die Vorhänge im Chor werden nun zurückgeschoben, damit das ganze Volk Zeuge der heiligen Handlung sei. Die Geistlichen und das Volk sprechen leise das vom Chor gesungene *nicänische Glaubensbekenntnis.* Auf die Präfatio folgt die Consecratio, die in ähnlicher Weise, wie nach der Liturgie des Jacobus geschieht, doch mit dem Unterschied, dass ausdrücklich von einem „unblutigen Opfer“ und einer „Verwandlung des Brotes nnd Weines in Leib und Blut Christi die Rede ist, so jedoch, dass diese nicht den Consecrationsworten des Priesters zugeschrieben wird, sondern dem von Gott erflehten heiligen Geist. Es wird dies Opfer auch dargebracht für die Lebenden und für die im Glauben Abgestorbenen. Hinter der wieder verschlossenen Chorwand communiziren der Bischof und die Geistlichen. Es folgt darauf in grossen Kirchen das sogenannte *grosse Konzert,* d. h. eine Vokalmusik von Chören und Sologesängen. Darauf ladet der Diakon die Gemeinde zur Kommunion ein Nach derselben spricht der Bischof den Segen: „Erlöse, o Herr, dein Volk, und segne dein Erbe.“ Chorgesänge, Dank- und Bittgebete schliessen die Feier, die etwa 2 Stunden dauert. Wegen der Abwechslung von symbolischen

Handlungen mit Gebeten und Gesängen, welche manchmal sehr schön sein sollen, dürfte der Gottesdienst doch andächtigen Teilnehmern nicht zu lang und langweilig sein. Schliessen wir hier gleich die Darstellung der *römischen Messe* an, da dieselbe in ihren Grundzügen mit der griechischen übereinstimmt, und wir dann diese beiden Formen des katholischen Gottesdienstes den reformirten gegenüber stellen wollen. Nur das sei bemerkt, dass der römisch-katholische Gottesdienst von unserm Standpunkt aus vor dem griechischen den Vorzug der Kürze hat, sowie auch den, dass häufiger die Predigt mit ihm verbunden ist; sie geht der Messe voran, oder folgt ihr nach. Die römisch-katholische Messe, deren Schöpfer Papst Gregor der Grosse (590) war, hat alle andern, früher in der abendländischen Kirche noch vorkommenden Messen, und z. B. die mailändische, verdrängt, und wird nur in lateinischer Sprache abgehalten, während die griechische in den verschiedenen Landessprachen stattfindet.

Sie beginnt mit dem sogenannten Staffelgebet, das der Priester auf den untersten Stufen des Altars knieend betet, indem er abwechselnd mit dem Ministranten die Worte des 43. Psalms spricht, mit den Worten beginnend: „Ich trete hin zum Altar des Herrn“. Es folgt das *Confiteor* und das Sündenbekenntnis, welches zuerst der Priester spricht. Nach den Worten: „dass ich viel gesündigt habe in Gedanken, Worten und Werken, durch meine Schuld, durch meine Schuld (mea culpa), durch meine überaus grosse Schuld“, schlägt er sich dreimal die Brust. Der Ministrant: „Möge der allmächtige Gott sich deiner erbarmen, deine Sünden nachlassen und dich zum ewigen Leben führen. P. Amen. Steht auf. Darauf sprachen die Ministranten das Sündenbekenntnis, und der Priester erteilt die Absolution, und steigt zum Altar hinauf. Auf den *Introitus,* einen kurzen, jeden Sonntag wechselnden Bibelspruch, folgt das *Kyrie eleison,* Christe eleison (Herr, erbarme dich) je dreimal abwechselnd von Priester und Ministranten gesprochen. Nun beginnt die sogenannte musikalische Messe mit der vom Priester intonirten und vom Chorgesang gesungenen sogenannten *grossen Gloria* (Ehre sei Gott in der Höhe etc.) wie es auch in manchen protestantischen Liturgien sich findet. Darauf kehrt sich der Priester zum Volk mit den Worten: „Der Herr sei mit dir,“ Ministranten: „Und mit deinem Geiste“. Ein Gebet leitet über zur Vorlesuug der *Epistel,* worauf das sogenannte *Graduale,* ein oft meisterhaft componirter Psalmgesang, folgt. Nach einem Gebet um Reinigung der Lippen verliest der Priester das *Evangelium,* (eine Perikope aus den 4 Evangelien). Damit war im Altertum die Missa Katechumenorum geschlossen und es beginnt nun die Missa fidelium mit dem *Credo* (nicänischen Glaubensbekenntnis), vom Sängerchor mit Orchesterbegleitung gesungen. Darauf folgt das *Offertorium,* das der Priester mit „Dominus vobiscum“ einleitet. Noch zur Zeit Gregor des Grossen bestand es in einer wirklichen Darbringung

von Brot und Wein, welche der Diakon von der Gemeinde einsammelte, und durch Gebet zum Gottesdienst weihte. Später, als dies aufhörte, bezog sich der Name Offertorium nur auf die Abendmalselemente, welche der Priester durch Gebet Gott darbrachte, und so gewöhnte man sich, das Abendmal als eine Opferfeier anzusehen.

So spricht denn der Priester, indem er die Hostie emporhebt: „Nimm hin, heiliger Vater, dieses *unbefleckte Opfer,* das ich unwürdiger Diener dir opfre.“ Mit ähnlichen Worten wird der Kelch, resp. der mit Wasser vermischte Wein, dargebracht. Der Priester wäscht sich die Hände und bittet nochmals um gnädige Annahme des Opfers

Nach einem stillen Gebet (secreta) folgt die *Praefatio,* eine Antiphonie zwischen dem Priester und dem Ministranten. [Pr: Von Ewigkeit zu Ewigkeit. M: Amen. Pr: Der Herr sei mit euch. M. Und mit deinem Geiste. Pr. Empor die Herzen. M. Wir haben sie bei Gott. Pr: Lasset uns danksagen dem Herrn u. s. w.] Auf eine Doxologie folgt dann das *Sanctus*, (dreimal heilig) meist schön componirt und vom Chor gesungen.

Jetzt erst beginnt der eigentliche *Messkanon* (canon missæ). Sich tief vor dem Altare neigend, bittet der Priester, dass Gott genehm halten und segnen möge diese Gaben, diese heiligen und unbefleckten Opfer, welche dargebracht werden für die heilige Kirche. Es folgt das Gedächtnis der Lebenden (bestimmter Personen, für welche die Messe gehalten wird), das Gedächtnis der *Heiligen* [wir stehen in Gemeinschaft und verehren das Andenken vor allem der ruhmreichen Jungfrau Maria etc. — und aller deiner Heiligen, auf deren Verdienste und Fürsprache du uns gewähren wollest, um was wir bitten.]

Der Priester breitet die Hand aus über Brot und Wein, und spricht: „Dies Opfer unseres Dienstes, aber auch deiner ganzen Familie, nimm, o Herr, gnadenvoll auf. Wir bitten dich, mache die Opfer zu einem gesegneten, deinem Namen geweihten ..., *damit es uns der Leib und das Blut deines geliebten Sohnes, unsres Herrn Jesu Christi werde.*

Die *Consecratio* geschieht mit den Worten: „Der am Tage vor seinem Leiden das Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände nahm, seine Augen zum Himmel erhob, zu dir Gott, seinem allmächtigen Vater, und dir dankte, es segnete, brach und seinen Jüngern mit den Worten gab: *Nehmet, esset alle davon* (indem der Priester in beiden Händen eine Hostie zwischen dem Zeigefinger und Daumen hält und andächtig darauf hinblickt, spricht er leise und bestimmt die Worte:) *Das ist mein Leib.*“

Darnach verehrt er sogleich knieend die geweihte Hostie, steht dann auf und zeigt sie dem Volke. Es ist bekannt, dass jetzt, wenn das Glöcklein die Consecration (Wandelung) anzeigt, alles Volk auf die Knie fällt, und dreimal sich bekreuzend, die vom

Priester erhobene Hostie als den Leib Christi verehrt. [Es ist mir deshalb aufgefallen, dass im canon missæ des röm. Missale dieser elevatio und odoratio keine Erwähnung geschieht. Das kommt davon her, dass dieselbe bedeutend spätern Ursprungs ist, als die Erstellung des Messbuches. Sie wurde erst 1203 von einem Cistercienser Mönch in Köln eingeführt und 1217 vom Papst bestätigt. In der griechischen Kirche bestand diese Sitte schon im 7. Jahrhundert.] In gleicher Weise findet dann auch die Consecration und Verehrung des Kelches, resp. des Weines, als des Blutes Jesu Christi statt.

Auf ein nochmaliges Gebet um gnädige Annahme dieses Opfers folgt das Gedächtnis für die *Verstorbenen:* Gedenke auch, o Herr, deiner Diener und Dienerinnen (N. N.), welche uns vorangegangen sind mit den Zeichen des Glaubens und den Schlaf des Friedens schlafen. Verleihe ihnen und allen in Christo Ruhenden den Ort der Erquickung, des Lichtes und Friedens, durch denselben unsern Herrn Jesus Christus. Amen. Auch *uns Sündern* (schlägt dreimal an die Brust) deinen Dienern ... schenke gnädig Anteil an der Gemeinschaft mit den heiligen Aposteln etc.] Er schliesst mit den Worten: Durch heilsame Vorschriften gemahnt und durch göttliche Anordnung unterrichtet, wagen wir zu sprechen: Vater unser (pater noster). — Der Priester legt nun ein Stück der Hostie in den Kelch und spricht: Diese Vermischung und Heiligung des Leibes und Blutes Christi gereicht uns Empfängern zum ewigen Leben. — Darauf singt der Chor das *Agnus Dei* (O Lamm Gottes, welches du hinnimmst die Sünden der Welt, erbarme dich unser. (3 mal). —

Nach einem Gebet um würdigen und gesegneten Genuss spricht der Priester: „Das himmlische Brot will ich nehmen und den Namen des Herrn anrufen. O Herr, ich bin nicht würdig, dass du unter mein Dach eingehest, sondern sprich nur ein Wort, so wird dein Knecht gesund. Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre unsere Seelen zum ewigen Leben". — Der Priester empfängt die Hostie[1]) und spricht: Was werde ich dem Herrn geben für alles, was er mir gegeben hat? Den Kelch des Heils will ich nehmen und den Namen des Herrn anrufen ... Das Blut unseres Herrn Jesu Christi bewahre unsere Seelen zum ewigen Leben". — Empfängt das heilige Blut. — Hier würde sich nun, in den seltenen Fällen, in denen sie stattfindet, die Kommunion der Gemeinde anschliessen, ich habe aber im römischen Messcanon keine Anleitung für dieselbe gefunden. —

Es folgt auf den Abendmalsgenuss des Priesters, meistens sofort, die Postcommunio (und das Schlussgebet): [Was wir mit dem Munde genommen haben, lass uns o Herr reines Herzens erfassen, und die zeitliche Gabe uns zum ewigen Heil gereichen etc.[2]). Der

[1]) Oder abgekürzt: Der Priester geniesst die Hostie und den Wein.
[2]) Oder abgekürzt: Das Schlussgebet um Gottes Segen, damit die zeitliche Gabe zum ewigen Heil gereiche.

Ministrant giesst zur Reinigung etwas Wasser in den Kelch, welchen der Priester trinkt und darauf spricht: Dein Leib, o Herr, welchen ich genossen, und dein Blut, das ich getrunken, durchdringe mein Inneres.] Dann, zur Gemeinde gewendet: „Der Herr sei mit euch (Dominus vobiscum). M: Und mit deinem Geiste. Pr: Ite missa est (sc. ecclcia) [Geht, die Gemeinde ist entlassen]. M. Benedicimus Deo (wir lobpreisen Gott). Pr: So lass dir, heilige Dreifaltigkeit, den Dienst gefallen ... Es segne euch der allmächtige Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist. M: Amen. — Ein späterer Zusatz ist die Vorlesung des I. Kapitels des Evangeliums Johannes V. 1—14, worauf die Messe mit „Deo gratias" den Gottesdienst beschliesst. —

Die bisher beschriebenen Gottesdienstordnungen, die orientalische und die abendländische (römische), haben bei mancher Verschiedenheit das gemeinsame, dass in ihnen das Liturgische, (Gebete, Gesänge und symbolische Handlungen), das vorherrschende ist, so dass die Predigt dahinter zurücktritt, und oft ganz verschwindet. Den Mittel- und Höhepunkt dieses liturgischen Gottesdienstes bildet dann die Abendmalsfeier und zwar als Opferung des in Fleisch und Blut verwandelten Brotes und Weines, und die Verehrung derselben. Es ist das ein Kultus, der hauptsächlich auf das Gefühl und die Phantasie einwirkt, während er auf den Verstand und Willen wenig Einfluss ausübt. Derselbe ist in der katholischen Kirche im wesentlichen unverändert geblieben bis auf unsere Zeit. Denn, wenn auch in der abendländischen katholischen Kirche der Einfluss der Reformation sich insoweit geltend machte, dass die Predigt wieder mehr zur Geltung kam, so überwiegt doch immer noch die Bedeutung des Liturgischen. [Wenn ich recht berichtet bin, kommt es (von romanischen Ländern nicht zu reden) auch bei uns nicht selten vor, dass auch im sonntäglichen Hauptgottesdienst keine Predigt stattfindet, sondern nur eine Messe gehalten wird. Die Messe aber wird jeden Tag ein- bis dreimal, und oft noch mehr gelesen und die meisten Katholiken legen mehr Wert auf den Besuch der Messe als der Predigt] Es gilt darum noch immer das Unterscheidungsmerkmal: „Der Katholike geht zur Messe, der Protestant zur Predigt." —

Wir haben damit schon angedeutet, dass die Reformation auch in Bezug auf den Gottesdienst eine grosse Veränderung bewirkte, indem sie die *Predigt* zum Mittelpunkt desselben machte. Es musste diese Veränderung schon deshalb geschehen, weil die Predigt das Hauptmittel war, die Irrtümer der röm. katholischen Kirche zu bekämpfen, und die evangelischen Wahrheiten dem Volke zu verkündigen. Deshalb wurde am Anfang nicht nur am Sonntag ein bis drei Mal gepredigt, sondern auch fast alle Tage in der Woche. — Sodann mussten die Reformatoren aus evangelischen Gründen gerade das, was den Höhepunkt des katholischen Kultus und den Hauptanziehungspunkt für das katholische Volk bildete, die Darbringung des unblutigen Opfers des Leibes Christi verwerfen. Auch Luther hat die Lehre mit den schärfsten

Ausdrücken verurteilt, als eine Gotteslästerung und Schmälerung der Verdienste des Todes Christi.1) Nicht minder ist das von Zwingli und Calvin geschehen. Gleichwohl haben die Reformatoren nicht die ganze katholische Liturgie verworfen, sondern manches, was ihnen als evangelisch erschien, davon beibehalten. Am meisten hat bekanntlich die lutherische Kirche vom katholischen Kultus sich angeeignet. Luther wollte zuerst auch den Namen „Messe" noch behalten. Er gab zuerst eine lateinische Formela Missae heraus, die noch ziemlich mit der römischen übereinstimmte und dann eine Umarbeitung desselben im evangelischen Sinne als *deutsche Messe oder Ordnung des Gottesdienstes* (1526).[1]) Darnach ordnete er den Gottesdienst folgendermassen: Er lässt die Messgewänder, Altäre, Lichter, Kruzifixe etc. noch stehen, „bis sie alle werden, oder es uns gefällt, sie zu ändern." — Der Gottesdienst beginnt mit einem geistlichen Lied oder einem deutschen Psalm (ich will den Herrn loben allezeit, sein Lob soll in meinem Munde sein). Darauf folgt 2. das „*Kyrie* eleison", aber nur 3 Mal gesungen. Darnach liest der Priester eine *Kollekte* (ein je nach den Festzeiten wechselndes Gebet) und darauf die *Epistel* (*in octavo tono*). Auf sie singt die Gemeinde ein *deutsches Lied*, etwa: „Nun bitten wir den heiligen Geist". Darnach verliest er das *Evangelium* (in quinto tono), worauf die ganze Gemeinde den *Glauben* bekennt mit den Worten des Liedes (von Luther): „Wir glauben all an einen Gott" etc. Es folgt die *Predigt* vom Evangelium des Sonntags. — In Betreff der Episteln und Evangelien (Perikopen) bemerkt Luther, er hätte sie um der schwachen Prediger willen beibehalten, weil es der geistreichen Prediger wenige gebe, die im Stande seien, ein ganzes Evangelium oder ein ander Buch gewaltiglich und nützlich zu behandeln. — Auf die Predigt folgt das *Vater unser*. Darnach steigt der Prediger von der Kanzel und hält am Altar eine Vermahnung über die Bedeutung des heiligen Abendmals. Es folgt hierauf das *Ampt* oder die Consecration. Sie beginnt auch mit den Worten: „Unser Herr Jesus in der Nacht da er verraten war, nahm er das Brod, dankte, brach es, gab es und sprach: „Nehmet, esset" etc. (Die Consecrationsformel wird gesungen.) Luther spricht sich dahin aus, dass nach der Segnung des Brodes dies gleich gegeben und genossen werden soll, bevor der Kelch gesegnet werde und vor Darreichung desselben das deutsche *Sanctus*, oder das Lied: „Gott sei gelobt" oder Hussens Lied: „Jesus Christus, unser Heiland", gesungen werden soll. Auf den Kelchgenuss folgt das deutsche *Agnus Dei*" (Lamm Gottes). — Den Schluss der Feier bildet die *Kollekte* (wir danken dir allmächtiger Gott, dass du uns durch deine heilsame Gabe erquickt hast und bitten deine Barmherzigkeit, dass du uns solches gedeihen lässest zu starkem Glauben gegen dir und zu brünstiger Liebe gegen

[1]) In seiner Schrift „vom Greuel der Stillmess". L. sämtl. Werke Erlanger. Ausg. VI. Bd. f. [2]) ibidem.

uns allen, um Jesu Christi unsres Herrn willen) und der *Segen:* der Herr segne dich.

Man wird durch Vergleichung mit der katholischen Messordnung finden, dass Luther mit Ausmerzung aller römischen Sauerteige, doch im ganzen die Ordnung der s. g. Messe und die meisten Bestandteile derselben (z. B. das Kyrie eleison, die Kollekten, die Episteln und Evangelien, das Credo, das Pater noster, das Sanctus, Agnus Dei etc.) beibehalten hat und die Abendmalsfeier, wie auch die Predigt nachstehend, doch zu einem Gottesdienst mit ihr verbinden wollte. — Es sollte darnach in jedem sonntäglichen Hauptgottesdienst beides vereinigt sein. Allein es liess sich dies nicht überall durchführen, weil öfters nur wenige oder gar keine Kommunikanten sich einfanden. Als deshalb der Markgraf von Brandenburg für diesen Fall wieder die frühere Stillmesse einführen wollte, da nur der Prediger communicirt, riet ihm Luther dringend ab. „In Wittenberg," schreibt er, „geht es fein genug zu, alle Sonntage haben wir über 100 Kommunikanten."

Diese Ordnung des Gottesdienstes ist in der lutherischen Kirche im Wesentlichen dieselbe verblieben, oder wo sie im 18. Jahrhundert vereinfacht und der reformirten angenähert wurde, ist man jetzt wieder mehr zu der frühern Form zurückgekehrt. Es gilt dies auch von der für die unirte preussische Kirche ausgearbeiteten *Kirchenagende Friedrich Wilhelm III,* die trotz anfänglicher Opposition jetzt fast überall in derselben gebraucht wird. Es mag deshalb eine kurze Skizzirung derselben ein Bild dieses Gottesdienstes geben. 1. Gemeindegesang, allgemeines Gottesdienstlied (der Geistliche tritt während desselben in priesterlichem Ornat vor den Altar und zu demselben gewendet spricht er ein stilles Vorbereitungsgebet, dann zur Gemeinde gekehrt: „Im Namen des Vaters" etc.). 2. Das Sündebekenntnis mit Amen der Gemeinde. 3. Doxologie des Geistlichen, Gesang der *Kyrie cleison* und *Gloria.* 4. Auf eine Gebet um Segen zur Anhörung des Wortes Gottes die Vorlesung der *Epistel.* 5. Nach kurzem Gebet und Halleluja des *Evangeliums.* 6. Der Geistliche betet (oder rezitirt) das apostolische *Glaubensbekenntnis,* worauf der Chor mit Amen antwortet. 7. Gebet, ähnlich dem s. g. Staffelgebet der katholischen Messe. 8. *Sanctus,* vom Chor gesungen. 9. Gebet mit Fürbitten und das *Unser Vater* und dreimaliges Amen des Chors. 10. Während des Gesangs der Gemeinde betritt der Geistliche die Kanzel und hält über die verlesene Perikope eine *Predigt.* Nach ihr spricht er noch von der Kanzel den *Segen,* worauf der Chor wieder mit dreimaligem Amen antwortet. Mit dem *Gesange* der Gemeinde schliesst der Gottesdienst, wenn keine Kommunion stattfindet. Sonst tritt der Geistliche wieder an den Altar und spricht eine Ermahnung zur Selbstprüfung und ein Gebet um Sündenvergebung. Die Einsetzungsworte spricht (oder singt) der Geistliche zum Altar gewendet, während die Gemeinde sie kniend anhört. — Während der Kommunion wird vom Chor das: „O Lamm Gottes" und von der Gemeinde ein Abend-

malslied gesungen. Mit Dankgebet und Segen und Gemeindegang schliesst die Feier. (Laut Vorschrift soll der Gottesdienst die Zeit einer Stunde nicht überschreiten, wovon die Hälfte auf die Predigt, die andere Hälfte auf die Liturgie komme, Anfangs- und Schlusslied der Gemeinde nicht inbegriffen.) Das mag als Typus des Gottesdienstes in den unirten Kirchen Deutschlands gelten, in der streng lutherischeu hat es noch reichhaltigere Liturgien (während sie dagegen in den süddeutschen, z. B. den württembergischen, einfacher, unsern reformirten ähnlich sind.).

Vergleichen wir nun damit die *Gottesdienstordnung unserer reformirten* Kirche und gehen dabei auch auf die Reformationszeit zurück.

Es ist bekannt, dass Zwingli in der Reinigung des Kultus der Kirche von allerlei ihm als unevangelisch erscheinenden Bestandteilen schärfer zu Werke ging als Luther und dass z. B. Bilder, Altäre und auch Orgeln entfernt wurden und auch der Priester und Chorzwang (einen Gemeindezwang gab es nicht) aufhörte. Allein, dass er anfänglich doch eine reichere liturgische Ausgestaltung des Gottesdienstes als die hier noch übliche, beabsichtigt hatte, beweist seine neue Messliturgie, die er für die erste reformirte Abendmalsfeier in Zürich (am h. Donnerstag 1525) entworfen hatte. Ich gebe dieselbe nach der Biographie Zwingli's von Christoffel.

Nach der Predigt treten der Pfarrer und Diakon hinter den an Stelle des Altars stehenden, mit einem weissen Tuch bedeckten Tisch, auf dem in hölzernen Tellern ungesäuertes Brod, und in hölzernen Kelchen der Wein steht. Dann begrüsst der Pfarrer zur Gemeinde gewendet: „Im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. — Die Gemeinde: Amen.

Pfarrer: Lasst uns beten (die Gemeinde kniet nieder): O allmächtiger ewiger Gott, den alle Geschöpfe billig als ihren Werkmeister, Schöpfer und Vater ehren, anbeten und loben, verleihe uns armen Sündern, dass wir die Lobpreisung, Danksagung, die uns dein eingeborner Sohn, uuser Erlöser Jesus Christus zum Gedächtnis seines Todes zu tun geheissen hat, mit rechter Treue und aufrichtigem Glauben vollbringen etc. Hierauf liest der Diener die Stelle 1. Kor. 11, 26—29. Sodann sprechen die Diener mit der ganzen Gemeinde: „Gott sei gelobt". — Es wird dann abwechselnd vom Pfarrer und von Männern und Frauen der Lobgesang und das *grosse Gloria* gesprochen.

Pf: Ehre sei Gott in der Höhe. M: Und Friede auf Erden. Fr: Und an den Menschen ein Wohlgefallen. M: Wir lieben dich, wir preisen dich. Pf: Wir beten dich an, wir verehren dich u. s. w. bis zum Schluss. Dann spricht der Diakon: „Der Herr sei mit euch. Die Gemeinde: Und mit deinem Geiste". — Der Diakon liest Joh. 6, 47—63. Dann küsst er das Buch und spricht: Gott sei gelobt und gedankt, der wolle nach dem hl. Worte uns alle Sünden vergeben. Die Gemeinde: Amen. — Hierauf wird der sog. apostolische Glaube

in Wechselreden von Männern und Frauen bekannt. — Dann spricht der Diener: „Jetzt wollen wir nach der Ordnung und Einsetzung unseres Herrn Jesu Christi das Brot essen und den Trank trinken etc. Darum prüfe sich ein jeder etc. Darum kniet nieder und betet: „Unser Vater etc." Die Gemeinde: „Amen." — Es folgt ein weiteres Gebet um gesegneten Genuss und die Verlesung der Einsetzungsworte nach I. Kor. 11, 23—26. Der Pfarrer gibt das gebrochene Brot und den Kelch den Dienern zur rechten und linken und kommunizirt dann selbst. Sodann bringeu die Diener Brot und Wein den Kommunikanten, die es kniend in den Stühlen empfangen. Während dessen werden von der Kanzel die letzten Reden Jesu aus dem Evg. Johannes Kp. 13 ff. verlesen. Nach der Handlung beginnt der Pfarrer den 113. Psalm, den die Gemeinde responsorisch vorträgt. — Hierauf der Pfarrer: „Herr, wir sagen dir Dank für alle deine Gaben und Guttaten, dem, der da lebet und herrschet in Ewigkeit." Gemeinde: „Ameu." Pfarrer: „Gehet hin in Frieden. Der Herr segne euch." — Diese evangelisch-reformierte Abendmalsfeier machte auf alle Teilnehmer einen tiefen Eindruck. — Auf dem Lande konnte die Abendmalsfeier in dieser Weise nicht stattfinden, und auch in der Stadt hörten die Wechselgesänge der Gemeinde bald auf. — Wir bedauern es, dass so die Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienste verschwand. Eine Wiedereinführung derselben dürfte schwer halten, wäre aber, wie die Liturgie uns zeigt, durchaus nicht wider die Grundsätse der reformirten Kirche. Selbst das Knien beim Gebet und bei der Abendmalsfeier dürfte darnach nicht als unprotestantisch bezeichnet werden.

Calvin verlangte, wie Zwingli, auch strenge Entfernung alles dessen, was zum Aberglauben veranlassen könnte, wie Bilder, Altäre etc. in Kirche und Gottesdienst und machte die Predigt, und zwar nach freien Texten, zur Hauptsache. Dennoch war er einer liturgischen Ausbildung des Gottesdienstes nicht abgeneigt. — Die Antiphonien zwar liebt er nicht, weil er sie für eine Zerstückelung des Gottesdienstes hielt. Dagegen führte er Bibellektionen in den Gemeindegesang ein. Er selbst bearbeitete einige Psalmen für denselben. — Später kamen die Psalmeu von Marot mit deu Goudimelschen Melodien in Gebrauch. — Die Ordnung des sonntäglichen Gottesdienstes war sehr einfach: Sündenbekenntnis, Psalmengesang, freies Gebet, Predigt, Gebet mit Fürbitte, Gesang und Segen an Sonntagen der aronitische, an Wochentagen der apostolische. Fand eine Abendmalsfeier statt, so wurde dieselbe eng mit dem vorangehenden Teile des Gottesdienstes verbunden; Gebete und Predigt bereiteten auf denselben vor. Das Gebet für die Abendmalsfeier war ein Bestandteil des auf der Kanzel verlesenen Fürbittegebets. Ebenso wurden das Credo, die Einsetzungsworte und die Ermahnung zu würdigem Genuss noch auf der Kanzel vorgelesen. Dann erst begann am Abendmalstische die Kommunion, die

auf den Gesang des 138. Psalms, Danksagung und den aronitischen Segen folgte. — Ebrard nennt in seinem Kirchenbuch den calvinischen Sonntagskultus ein Meisterstück von grossartiger Einfachheit. Doch sagt er von den Abendmalsformeln, sie ständen an liturgischer Schönheit den zwinglischen weit nach. — Die Verlesung der zehn Gebote im Gottesdienst, wie sie jetzt noch in den französisch-reformirten Kirchen vielfach gebräuchlich, ist nicht von Calvin selbst angeordnet, sondern erst später eingeführt worden. Sie findet sich auch in der alten Berner Liturgie. Indem ich andere reformirte Gottesdienstordnungen übergehe, muss ich doch noch mit einigen Worten der ganz eigentümlichen Liturgie der *englischen Episkopalkirche* der „Book of common Praiyer" gedenken. Diese Kirche, welche ihrem Bekenntnis nach zur reformirten Kirche gehört und speciell in der Abendmalslehre die calvinistische Anschauung ausspricht, hat in ihrer Verfassung und ihrem Cultus manches beibehalten, was uns als katholisch erscheint. Es ist dies in der ersteren die Lehre von der Succession der Bischöfe, im letzteren die ceremonienreiche Umgestaltung des Gottesdienstes mit noch stärkerer Benutzung der katholischen Messliturgie als dies in der lutherischen Kirche der Fall ist. Ich gebe nur eine ganz kurze Skizze derselben.

Der Prediger, mit einem Chorhemd bekleidet, betritt beim Beginn des Gottesdienstes das Katheder und verliest einige Bibelstellen und ermahnt zum Gebet und Sündenvergebung. Die Gemeinde spricht knieend leise das Sündenbekenntnis, worauf der Geistliche stehend die *Absolution* ausspricht, jedoch nur als Gebet um Vergebung. Prediger und Gemeinde beten knieend das „Unser Vater" (dasselbe wird 3—4 mal im Gottesdienst gebetet) u. a. Gebete, denen sich das kleine *Gloria* anschliesst. Es folgen darauf beim Morgengottesdienst Psalmlektionen und Vorlesungen aus dem Alten Testament und hernach der Gesang des Te-Deum oder Benedicite. Darauf die Lektionen des Neuen Testamentes und zwar so, dass im Morgengottesdienst mit dem Evangelium Matthäus begonnen, und am letzten Tag des Jahres mit Offenbarung Cp. 22, geschlossen wird, während in den Abendlektionen zuerst die Apostelgeschichte und die Briefe, dann die Evangelien und zuletzt die Offenbarung Johannes gelesen wird. In der letzteren werden einige Stücke ausgelassen, sonst wird das Neue Testament vollständig und zwar 2 mal im Jahre durchgelesen. — An gewöhnlichen Sonn- und Festtagen wird dann das apostolische, an Weihnachten und Ostern das *athanasianische* Glaubensbekenntnis gesprochen. Nach dem Kyrie eleison und Unser Vater folgen Gebete als Antiphonien zwischen dem Prediger und der Gemeinde. Dann beginnt nach einer Kollekte und dem Unser Vater die *Kommunion* oder der eigentliche Haupt-Gottesdienst mit Verlesung der zehn Gebote, einer Kollekte, der Epistel und des Evangeliums und dem *nicänischen* Glaubensbekenntnis, das nie fehlen darf, auch wenn das athanasianische vor-

ausgegangen ist. Ein Psalmgesang leitet zur Predigt über, welche der Pfarrer von der Kanzel im schwarzen Chorrock *vorliest.* Nach einigen Ermahnungen zur Mildtätigkeit werden von den Diakonen in „anständigen Becken“ milde Gaben von der Gemeinde gesammelt, die dann auf den Altartisch gelegt werden. An Kommunionstagen wird auch Brot und Wein auf denselben gestellt. Damit hat das *Offertorium* begonnen. Der Geistliche spricht: „Lasset uns beten für die streitende Kirche auf Erden. Allmächtiger Gott, der du uns durch die heiligen Apostel befohlen hast, Bitte, Gebet und Danksagung für alle Menschen zu tun, wir bitten dich demütig, du wollest unser Almosen und *Opfer* und unsere Gebete gnädig annehmen etc.“ — An Sonntagen, an denen keine Kommunion, schliesst der Gottesdienst dann mit Kollekte und Segen. Die Kommunion findet im ganzen nach reformirtem Ritus statt, auch wird in den bezüglichen Gebeten ausdrücklich der Tod Jesu am Kreuze als das völlige und vollkommen genügende Opfer für die Sünden und die Abendmalsfeier nur als ein *Gedächtnis* desselben bezeichnet, und ist nur von einem geistlichen Genusse die Rede. — Der katholischen Messliturgie entlehnt sind nur die Präfatio und das Sanctus, sowie das grosse Gloria nach der Abendmalsfeier. Dieselbe schliesst mit dem Segenwunsch: Der Friede Gottes, welcher höher ist alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in der Erkenntnis und der Liebe Gottes und seines Sohnes Jesu Christi, unseres Herrn.“

Man wird aus dieser Skizze ersehen, dass diese anglikanische Liturgie, wenn sie auch mehr Bestandteile der römischen Messliturgie aufgenommen hat als andere protestantische Liturgien, z. B. auch das Offertorium, doch nirgends die römisch-katholische Anschauung von der Transsubstantiation und dem unblutigen Messopfer enthält. — Was ihr eigentümlich ist, die Antiphonien zwischen Prediger und Gemeinde und namentlich die vielen (nach meiner Meinung zu vielen) Bibellektionen, wird man nicht als unprotestantisch bezeichnen wollen. — Letztere sind ja aus dem protestantischen Grundsatze hervorgegangen, dass das Volk mit der ganzen Bibel bekannt gemacht werde. — Es könnte deshalb ein Engländer einem Katholiken, der ihm sagte, es sei nur eine papierene Scheidewand zwischen der katholischen und der anglikanischen Kirche, erwiedern: „Ja, aber es ist die Bibel darauf gedruckt“. — Damit soll übrigens die katholisirende Neigung mancher englischer Geistlichen nicht bestritten werden, welche eine Menge römischer Ceremonien und auch die Beichte etc. einführen wollen. — Ich will damit die geschichtliche Darstellung der wichtigsten Gestaltungen des christlichen Gottesdienstes schliessen und muss dabei leider eine übergehen, die auch sehr der Betrachtung wert wäre, die alt- oder christkatholische. Indem ich mir eine ausführliche Darstellung derselben auf später vornehme, will ich für diesmal nur folgendes bemerken: Die alt- oder christkatholische Liturgie, wie sie in dem Gebetbuch der christkatholischen Kirche von

Bischof Herzog und dem altkatholisch-liturgischen Gebetbuch von Prof. Thürling (das in Deutschland zum Teil im Gebrauch) enthalten ist, schliesst sich möglichst genau an das römische Missale an, sie enthält alle Hauptbestandteile desselben und meistens in derselben Reihenfolge. Teilweise sind die Gebete nur übersetzt, teilweise aber völlig umgearbeitet oder verkürzt oder auch durch andere ersetzt. Es ist dies namentlich geschehen, um unevangelische Bestandteile zu entfernen, z. B. die Anrufung einer Menge von Heiligen, die Darstellung der Abendmalsfeier als eines eigentlichen Opfers u. a. Sodann ist durch diese Umarbeitung auch die altkatholische Sitte der Responsorien zwischen dem Priester und der Gemeinde wieder ins Leben gerufen und in evangelischem Sinne die Liturgie bereichert worden sowohl durch Einfügung passender Schriftverlesungen, als namentlich auch viele Lieder, die teils vom Chor, teils auch von der Gemeinde gesungen werden. Es sind dafür auch viele aus unserm evangelischen Liederschatz entnommen worden. — Ferner ist auch die Predigt wieder mehr zu ihrem Recht gekommen und darf in keinem Gottesdienste fehlen. Das Abendmal aber hat wieder mehr den Charakter einer Gemeindefeier erhalten und wird auch den Laien in beiden Gestalten ausgeteilt.

Stellen wir nun nach dieser geschichtlichen Darstellung einiger der wichtigsten Ausgestaltungen des christlichen Kultus nochmals die Frage: Was können wir aus dieser Betrachtung für die jetzt unter uns bestehende Ordnung des Gottesdienstes unsrer schweizerischen reformirten Kirche lernen? Werden wir darauf antworten: Er gefällt uns besser, als alle andern und ganz so, wie er jetzt ist, soll und muss es bleiben und es wäre Verrat an den Grundsätzen unsrer Kirche, auch nur ein Jota daran zu ändern oder von andern Konfessionen etwas anzunehmen? — Ich schätze zwar auch unsere reformirte Gottesdienst-Ordnung und würde sie so ohne weiteres mit keiner andern, z. B. der lutherischen, vertauschen. Allein der Überzeugung bin ich (und mit mir gewiss noch viele), dass unsre jetzige Form des Gottesdienstes doch auch ihre Mängel hat, und dass man, ohne die Grundlagen derselben zu schädigen, zu seinem weitern Ausbau oder zur Ausschmückung einige passende Bausteine aus andern Kultusformen entnehmen könnte. — Es wäre das auch kein neues, unerhörtes Beginnen, sondern es ist schon bereits geschehen, dass der Kultus unserer schweizerischen reformirten Kirche manches, was ihm früher fremd war, angenommen hat. Ich erinnere nur an die Einführung des Gemeindegesangs und wie hier an Stelle der frühern Psalmen die grösstenteils aus der lutherischen Kirche stammenden Lieder und Melodien sich bei uns eingebürgert haben. Auch die aus der Kirche verbannte Orgel wird jetzt in den meisten reformirten Kirchen zu finden sein und selbst die Bilder werden als Schmuck der kahlen Wände nicht mehr perhorescirt. Auch die Idee des Kirchenjahres, die ursprünglich der zwinglischen und noch mehr der calvinschen Kirche fremd war, hat sich wenigstens so weit bei

uns verwirklicht, dass auch unsre Gesangbücher, Liturgien, Lieder und Gebete (und Kollection) für die Hauptfeste und die denselben vorangehenden oder nachfolgenden Festzeiten (Advent-, Passions- und Oster-Zeit) enthalten und auch die Predigt darnach sich richtet. Sollte es nicht möglich und wünschbar sein, dass wir auch noch andres vom Kultus oder kirchlichen Gebräuchen der lutherischen und selbst der römisch- oder griechisch-katholischen Kirche uns aneigneten? Was die letztere betrifft, so würden wir freilich gegen ihre reichhaltigen, prunkvollen liturgischen Gottesdienste unsre Predigt nicht vertauschen. — Diese halten wir hoch als den Mittelpunkt des protestanischen Gottesdienstes, der nicht blos die Phantasie und das Gefühl anregen und in eine oft schwärmerische und träumerische Stimmung versetzen will, sondern noch mehr an den Verstand, das Gewissen, den Willen sich wendet, um diesen zu sittlichem Tun anzuspornen. — Allein die Klage, wie sie oft auch von Gliedern der protestantischen Kirche erhoben wird, unsere Gottesdienste seien zu sehr nur Predigtgottesdienste, sie seien zu sehr nur zur Belehrung da, ist nicht ganz unbegründet. Einer solchen bedarf man aber im Gottesdienst nicht mehr in dem Masse, wie in der Reformationszeit, da es ja ausser der Predigt noch viele andere Mittel zur Förderung der religiösen Erkenntnis gibt. Manche Gebildete entschuldigen deshalb ihr Fernbleiben vom Gottesdienst damit, sie wissen das schon längst alles, worüber der Pfarrer sie in der Predigt belehren wolle. Können wir diese Entschuldigung auch nicht gelten lassen, denn etwas zur Förderung der christlichen Erkenntnis, und was noch mehr, Anregung zu einem derselben gemässen Leben, wird ein Gebildeter, und wäre es selbst ein Gottesgelehrter, auch aus einer Predigt eines Landpfarrers empfangen. Allein ein Körnlein Wahrheit ist doch in jenem Vorwurf enthalten und diese Einseitigkeit in unserm Gottesdienst sollte aufgehoben werden dadurch, dass man den liturgischen Teil desselben mehr zur Entfaltung kommen liesse. Es sollte dies auch aus einem andern Grunde geschehen. In der Predigt macht sich vor allem die Subjektivität des Pfarrers geltend und sie hat hier ihr Recht, allerdings innerhalb gewisser Schranken Aber, wie nun in unsrer Zeit die religiösen Ansichten so weit auseinandergehen, so wird ein Prediger, welcher Richtung er angehöre, in seiner Predigt nicht immer alle seine Zuhörer erbauen können, manche derselben würden unbefriedigt, und ohne etwas für sich empfangen zu haben, die Kiche verlassen, wenn sie nicht im übrigen Teil des Gottesdienstes etwas geistige Nahrung für sich finden könnten. — Ich erinnere mich, dass einmal Pfarrer Bitzius gegenüber Lang sich gegen das freie und für das liturgische Gebet aussprach, indem er sagte: Wenn ich manchmal Leute in meiner Kirche sehe, von denen ich annehmen muss, sie hätten in meiner Predigt wenig Erbauung gefunden, so tröstete ich mich damit, sie werden solche im Gebet und Gesange finden. — Damit dies geschehe, sollte aber diesen ein grösserer Platz und eine selbständige Stellung

in unserm Gottesdienst eingeräumt werden. Das sollte auch noch aus einem dritten Grund geschehen. Die Gemeinde sollte im Gottesdienste nicht ganz passiv, sondern so viel möglich auch aktiv sich verhalten, nicht blos hören, sondern auch reden, ihre Gefühle und Gedanken irgendwie kundgeben; das ist ein Recht, welches wir gerade in unsrer reformirten Kirche nach dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums ihr zuerkennen sollten. Und doch bietet merkwürdigerweise unser jetzige reformirte Gottesdienst ihr dazu weniger Anlass, als der katholische und jedenfalls als der lutherische. In jenem hätte nach der ursprünglichen Einrichtuug der Messe die Gemeinde das Recht, durch Antiphonien oder wenigstens durch ein Amen auch aktiv am Gebete sich zu beteiligen. Jetzt ist ihr freilich in der römisch-katholischen Kirche dies Recht benommen, aber in der altkatholischen wieder gegeben worden. — Wie dies in der lutherischen und noch mehr in der anglikanischen Kirche der Fall ist, haben wir oben gezeigt. Auch in der reformirten Kirche haben nachder ersten Abendmalsliturgie Zwingli's solche Responsorien und Wechselgebete der Gemeinde stattgefunden. Sie sind jetzt meines Wissens in derselben überall verschwunden. Sollen sie wieder ausgeführt werden?[1]) Es wäre das zwar nur eine Rückkehr zu jener ursprünglichen Ordnung Zwinglis, allein da dieselbe schon so lange ausser Übung gekommen, würde es unserm Volke wohl befremdlich und katholisirend vorkommen. Auch scheint mir der schon von Calvin und später von Ebrard gegen diese Antiphonien geltend gemachte Vorwurf einer Zerstücklung der Gebete nicht ganz unbegründet zu sein. Ich möchte deshalb Ebrard beistimmen, wenn er sagt[2]): „Statt der in den Gottesdienst eingeflickten einzelnen Responsorien ist der ganze Gottesdienst so zu ordnen, dass auf jedes ganze Gebet des Geistlichen ein ganzer Gesang der Gemeinde antworte, und so der ganze Gottesdienst zu einem grossartigen Responsorium werde.“ Der Gesang ist ja vornehmlich das Mittel zur aktiven Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst, an ihm hat sie Freude. Es könnte und sollte ihr darum mehr Anlass zum Singen geboten werden, als dies jetzt der Fall ist, da sie nur je einmal zum Beginn und zum Schluss des Gottesdienstes 1—2 Strophen eines Liedes singt. Wollen wir es auch nicht der lutherischen Kirche gleich tun, in der zuweilen 5 bis 10 Mal gesungen wird und manchmal ganze Lieder von 8 oder mehr Strophen, wobei freilich das

[1]) Anm. Einen gelungenen Versuch zur Einführung eines solchen in seiner Kirche hat allerdings *Eugen Bersier*, Pastor in Paris gemacht. Nach seiner „Liturgie à l'usage des églises réformées“ (1874) findet im Gottesdienst eine beständige Wechselrede zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde statt. Letztere antwortet bald auf ein kurzes Psalmenwort oder Gebet mit einem passenden Spruch, bald beschliesst sie ein längeres Gebet oder eine Bibellektion mit „Amen“ und „Herr erhöre uns“ etc. Es werden auch die zehn Gebote verlesen, und Geistlicher und Gemeinde sprechen das apostolische Glaubensbekenntnis. — Teilnehmer an diesen Gottesdiensten bezeichnen sie als sehr erhebend. —

[2]) Ebrard, Versuch einer Liturgik vom Standpunkt der reformirten Kirche 1837.

Tempo ein schnelleres ist als bei uns. — Allein es schiene mir nicht zu viel, wenn im sonntäglichen Gottesdienst 3—4 Mal gesungen würde. Ich denke mir die Sache so: 1) Zur Eröffnung des Gottesdienstes singt die Gemeinde 2—3 Strophen eines Lob- oder Gebet- oder Gottesdienst-Liedes, dann nach der Bibellektion oder dem Gebet als Vorbereitung auf die Predigt, ein irgendwie auf dieselbe bezügliches Lied (1—2 Strophen). Nach Schluss der Predigt wird noch eine Strophe dieses Predigtliedes gesungen, womit die Gemeinde das Amen zur Predigt spricht. Auf das Schlussgebet folgt dann noch der Schlussgesang der Gemeinde, sei's mit einigen Strophen des am Anfang gesungenen, sei's eines andern Liedes. An Festtagen könnte der Gottesdienst mit einem Chorgesang eröffnet werden, und es würde dann die Abendmalsfeier mit einem bezüglichen Liede eingeleitet und geschlossen und auch während der Kommunion ein solches gesungen. Es würde bei solcher Vermehrung des Gesanges auch der reiche Schatz von Liedern und Melodien unsrer Gesangbücher mehr und in manigfaltigerer Weise zur Verwendung kommen, als dies jetzt der Fall ist. Die dadurch verursachte Verlängerung des Gottesdienstes wäre aber jedenfalls eine unbedeutende, zumal wenn man sich angewöhnte, etwas weniger schleppend zu singen. — Eine andere, auch durchaus unsern protestantischen Grundsätzen entsprechende Bereicherung unsers Gottesdienstes könnte geschehen durch Aufnahme von *Bibellektionen* in denselben. Wir haben gesehen, wie dieselben sonst in fast allen gottesdienstlichen Ordnungen, sowohl in der griechisch- und römisch- und altkatholischen, als auch in der lutherischen und insbesondere in der anglikanischen Kirche vorkommen. — Geschieht auch in der letztern nach meiner Ansicht darin des Guten zu viel mit 4—5 oder mehr Bibellektionen, so glaube ich, dass eine auch für unsern Gottesdient ganz passend wäre. Dieselbe könnte entweder zwischen dem Eröffnungsgebet und dem Anfangsgebet oder zwischen diesem und dem Predigtlied stattfinden. — Hier könnten nun die Perikopen, die ich als Predigttexte nicht empfehlen möchte, ihre Anwendung finden. Man könnte entweder die in der katholischen und lutherischen Kirche gebränchlichen Perikopen dazu gebrauchen, oder, was mir noch besser schiene, eine kirchliche Behörde könnte eine, nach den Festzeiten geordnete und mehrere Jahrgänge umfassende Zusammentsellung passender Schriftabschnitte aus dem alten und neuen Testamente anfertigen. Dieselben würden an den betreffenden Sonntagen von allen Pfarrern verlesen und auch den Gemeindegliedern zu häuslicher Erbauung in die Hände gegeben. Oder es könnte auch dem Pfarrer die Wahl dieser Bibellektionen überlassen werden, damit er solche Schriftabschnitte wähle, welche zu seinem Predigttext in Beziehung stehen. Ich denke mir z. B., er würde nur einige Verse aus einem Kapitel als eigentlichen Text nehmen, aber es doch für gut finden zum bessern Verständnis desselben das ganze Kapitel oder doch den ganzen dazu gehörigen Abschnitt zu verlesen. — Es würde auf diese Weise unser

Volk mit einem viel grössern Teil der heiligen Schrift im Gottesdienste bekannt gemacht, als dies jetzt der Fall ist, da es nur die meist kurzen Texte hört. Sollte man etwa dagegen einwenden, es könne jeder zu Hause in der Bibel lesen, so wäre darauf zu erwidern, dass fürs erste solches von manchen, auch unter denen, die die Kirche besuchen, zu wenig oder nicht mit der richtigen Auswahl geschehe, fürs andre, dass derselbe Schriftabschnitt, wenn er in rechtem Zusammenhang mit den vorangehenden und nachfolgenden Gesängen und Gebeten im Gottesdienst vorgetragen werde, oft einen tiefen Eindruck mache und erbaulicher wirke, als bei häuslicher Lektüre.

Weniger notwendig finde ich eine Bereicherung unserer liturgischen *Gebete* durch Herübernahme von solchen aus den Liturgien andrer Konfessionen; sie sind lang genug, öfters zu weitschweifig, und an Kürze und Kräftigkeit könnte man von ältern Liturgien manches lernen. Übrigens enthalten unsere jetzigen Liturgien noch manche Elemente aus alter Zeit, wie z. B. das Sündenbekenntnis: Wir sündige Menschen bekennen vor dir, unserm Herrn und Gott, dass wir viel gesündigt haben, in Gedanken, Worten und Werken etc. schon im römischen Missale vorkommt. Ein anderes, in manchen schweizerischen Liturgien enthaltenes Gebet: „Wir bitten dich, du wollest durch Christus, welcher ist das wahre Licht der ganzen Welt, unsere Gemüter erleuchten etc. stammt (wenn ich nicht irre) von Zwingli. Auch die Hauptbestandteile des Kirchengebetes: Sündenbekenntnis, Bitte um Segen zur Anhörung und Beherzigung des Wortes Gottes, Doxologie, Danksagungen, Fürbitten, Unser Vater und Segenswünsche, finden sich in allen Liturgien. Allerdings sind sie nicht immer in der gleichen Reihenfolge. Die richtige scheint mir folgende zu sein: 1. Im Anfangsgebet: Sündenbekenntnis, Doxologie (Lobpreisung Gottes), Bitte um Erleuchtung zum Verständnis seines Wortes, an Festtagen, wenn nicht besondere Gebete, darauf bezügliche Kollekten. 2. Im Schlussgebet: Danksagung für das angehörte Wort, und für andre geistige Gaben und himmlische Güter, Fürbitten, und zum Schluss das Unser Vater. Ich halte dafür, dass es hieher gehört, nicht zum Anfangsgebet, und dass zu demselben übergeleitet werden sollte etwa mit den Worten: „Dies alles, und was wir sonst noch auf dem Herzen haben. fassen wir zusammen im Gebet des Herrn." — Der Segen (Dominus vobiscum) gehört ganz an den Schluss des Gottesdienstes, also nach dem Schlussgesang der Gemeinde, nicht vor denselben, wie dies in der Bündner Liturgie der Fall ist. Es könnte zuweilen der apostolische Segenswunsch nach der Melodie 185 des neuen schweiz. Gesangbuches auch von der Gemeinde und einem Chor gesungen werden. — Das wäre die Ordnung eines sonntäglichen Gottesdienstes, etwas reichhaltiger noch in liturgischer Beziehung würde ein Festgottesdienst mit Abendmalsfeier sich gestalten. Es liesse sich hier die Frage aufstellen, ob dieselbe nicht mit jedem sonntäglichen Hauptgottesdienst verbunden werden sollte. In der katholischen Kirche ist

dies bekanntlich der Fall, und wie wir gesehen haben, war es auch Luthers Absicht, dies festzuhalten, aber angesichts der Schwierigkeit, immer eine kommunicirende Gemeinde zu haben, verzichtete er lieber auf eine allgemeine Durchführung dieser Ordnung, als wieder zur katholischen Stillmesse zurückzukehren. So werden denn auch die Wünsche, die in dieser Beziehung in neuerer Zeit wieder aufgetaucht sind, nicht nur in der lutherischen, sondern auch in der reformirten Kirche schon deshalb nicht erfüllbar, weil man nicht jeden Sonntag eine kommunicirende Gemeinde hat, die Kommunion aber nur einiger weniger unsrer reformirten Anschauung, dass das Abendmal ein Gemeinschaftsmal sei, widersprechen würde. Der Idee des christlichen Gottesdienstes würde ich allerdings eine solche beständige Vereinigung der Abendmalsfeier mit der Predigt angemessen finden, nur müsste dann die Abendmalsliturgie kürzer gefasst sein, und die Feier mehr den ursprünglichen Charakter einer Eucharistie (einer frohen Danksagung, als eines Bussaktes), annehmen.

Aus den oben angegebenen Gründen werden wir die Abendmalsfeier auf die hohen Festtage und etwa die ihnen vorangehenden Vorbereitungssonntage beschränken müssen; da wir meistens nur die eine eigentliche Gemeinde haben. Es sollte dann aber auch die ganze anwesende Gemeinde am Abendmal teilnehmen, damit dies ein wirkliches Gemeindemal sei, und es macht sich schlecht, wie oft die Hälfte der Kirchenbesucher nach der Predigt die Kirche verlässt, als ob die Abendmahlsfeier ein entbehrliches Apendix des Gottesdienstes sei. Es will mir freilich scheinen, man veranlasse die Leute dazu, es so zu machen, wenn man nach der Predigt die Worte der Liturgie verliest: Diejenigen, welche nicht mit uns das Abendmal zu feiern gedenken, entlassen wir mit dem Segen des Herrn etc. — Wäre es nicht besser, wenn statt dessen eine Formel stände, durch die alle eindringlich eingeladen würden, an dieser Gemeindefeier teilzunehmen. Ueberhaupt wäre eine innigere Verschmelzung dieser zwei Teile des Festgottesdienstes zu wünschen, so dass jeder Festbesucher den Eindruck bekäme, dass beides notwendig zusammen gehöre. Es müsste deshalb schon in den Festgebeten und Predigten irgendwie hingewiesen werden auf die Abendmalsfeier, und diese müsste sich, wenn sie auch im wesentlichen immer dieselbe, doch irgendwie dem Charakter des betreffenden Festes anpassen. Es könnte das etwa durch Kollektionen, die auf dasselbe hinweisen, geschehen. — Die Abendmalsfeier hat z. B. am Charfreitag eine etwas andere Bedeutung als am Osterfest oder am Bettag, und das sollte auch in der Liturgie zum Ausdruck kommen. — Auf die, auch im Kirchenblatt schon besprochene Frage, ob überhaupt unsre jetzige Art der Abendmalsfeier die richtige, ob sie nicht zu viel von dem ursprünglichen Charakter einer Eucharistie, einer frohen Dankfeier verloren, und zu sehr den eines ernsten Bussaktes angenommen, und das Abendmal für manche zu einem mysterium tramendum (einem erschreckenden Geheimnis), von dem sie scheu

ferne bleiben, geworden sei, kann ich jetzt nicht näher eintreten. — Ich will nur in Bezug auf diese Festgottesdienste noch einiges wenige bemerken. Sie könnten, zur Erhöhung der Feier mit einem Chorgesang eröffnet und geschlossen werden, und auch während der Kommunion sollte von der Gemeinde, und, da diese oft verhindert ist, vom Chor gesungen werden. Hier könnten nur einige jener alten Kirchengesänge, wie sie z. B. in der römischen Messe vorkommen, natürlich in deutscher Sprache, und das Kyrie eleison, das Agnus Dei (nach dem Lied 117: O Lamm Gottes, unschuldig. v. Decius) das Sanctus (Heilig . . . ist der Herr Zebaoth), das Gloria (etwa nach dem Lied Nr. 1: Allein Gott in der Höh) das Credo (etwa nach dem Lied Luthers: Wir glauben all' an einen Gott, oder einem andern Glaubensliede) etc. eine gute Verwendung finden. —

Ich habe bisher hauptsächlich die Ordnung des Hauptgottesdienstes und der Abendmalsfeier besprochen. Es wäre nun auch noch manches über die Nebengottesdienste und andere Kultushandlungen zu sagen. Es sei darüber nur ganz weniges bemerkt. An den Neben-, resp. Nachmittags-Gottesdiensten an hohen Festtagen wären die sogenannten *liturgischen Andachten*, bestehend in Gesängen, Gebeten und Bibellektionen am Platz. Sie würden für die Gemeinde und den Pfarrer eine wohltätige Abwechslung bieten. Eine gute Anleitung zu solchen bietet das Schriftchen von Pfarrer Hafner, sowie das zitirte von Pfarrer v. Steiger. Die Taufe, die nach der Anschauung der reformirten Kirche auch die Bedeutung, eine Aufnahme in die Gemeinde hat, sollte in der Regel auch angesichts der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde stattfinden, und diese sollte sich durch Gesang eines Taufliedes an dieser Handlung beteiligen. — Bei der Konfirmation findet eine solche Betheilung in erfreulicher Weise statt. — Wünschenswert wäre eine solche auch bei der kirchlichen Trauung, die man dann freilich auf den Sonntag verlegen müsste, sowie auch bei Begräbnissen durch Gesang dafür passender Lieder. — Obwohl noch manches zu sagen wäre, muss ich meine etwas lang gewordene Abhandlung schliessen mit dem Wunsche, dieselbe möchte auch etwas beitragen zur Hebung und Belebung unseres Gottesdienstes. Ich bin mir dabei wohl bewusst, dass dieser nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel, aber ein vorzügliches ist, um anzuregen und zu stärken zur Ausübung jenes Gottesdienstes der Tat, nach Jakobus 1, 17.



